

CITP

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique

Publication scientifique en ligne

Série « Actes »

Recherches en théologie des pratiques
pastorales II : La Bible en théologie des
pratiques

François MOOG (dir.)

n°
18

MIS EN LIGNE EN :

mai 2020

Sous la Direction de François MOOG

Recherches en théologie des pratiques pastorales II : La Bible en théologie des pratiques

Groupe de Santiago – Séminaire international permanent
de recherche en théologie des pratiques pastorale

Session de Paris (France)
4-8 avril 2016

Cahiers Internationaux de Théologie Pratique
Série « Actes » n°18

2020

Table des Matières

La théologie des pratiques comme théologie de la rencontre et du dialogue – François Moog.....	5
--	---

I - Notre projet de théologie fondamentale des pratiques ecclésiales 11

La théologie pratique comme théologie des pratiques pastorales – Henri-Jérôme Gagey.....	13
Teología práctica como Teología de Prácticas Pastorales.....	21
Practical Theology as Theology of Pastoral Practices	31
Notes pour une Théologie de l'Action - Olvani F. Sánchez	39
Notas para una Teología de la Acción.....	55
Notes to an action theology	71
The Project of Practical Theology - the English speaking world: reflections drawn from recent experiences – James Sweeney and Clare Watkins	87
Reactions to the proposed texts for the characterization and specification of a theology of practice – Eugenio Rivas.....	99
Reacciones a los textos propuestos para la caracterización y especificación de una teología de la práctica.	107
Penser en constellations: La théologie pastorale comme discours mixte – Christian Cebulj.....	115

II - Statut de la Bible dans les pratiques pastorales et en théologie des pratiques..... 119

La Bible dans quelques pratiques pastorales de l'Église catholique en Amérique latine – G. De Mori, F. Das Chagas, L. Moya, R. Nuñez, K. Sanhueza, M. Mazzini	121
La Biblia en algunas prácticas pastorales de la Iglesia católica en América Latina	145
The Bible in some Pastoral Practices of the Latin American Catholic Church	167
La Bible en Pastorale : à l'heure de nouveaux défis – Christophe Raimbault	191
Bible et Théologie Pastorale: Fécondation mutuelle – E. Rivas, C. Bacher, A. Palafox, A. Viguera	211
Biblia y Teología Pastoral: Mutua fecundación	221
The Bible and Pastoral Theology: Mutual Fruitfulness	231
Le recours à la Bible en théologie pratique – Etienne Grieu	241
El recurso a la Biblia en teología práctica	251
Referring to the Bible in Practical Theology.....	261

La théologie des pratiques comme théologie de la rencontre et du dialogue

François MOOG

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403

La troisième rencontre du Groupe de Santiago a eu lieu à Paris en 2016. Après la rencontre fondatrice à Santiago (Chili) en 2012 et la rencontre de confirmation à Belo-Horizonte (Brésil) en 2014¹, Le groupe de théologiens européens, latino-américains et asiatiques s'est retrouvé en France pour franchir une nouvelle étape, celle de confronter leur conception de la théologie pratique à la place laissée à la Bible dans leurs travaux de recherche.

Cette rencontre s'est alors déroulée en deux parties, qui structurent les pages qui suivent, lesquelles en constituent les Actes.

Vers un nouveau projet de théologie pratique

La première partie de la rencontre a été consacrée à une reformulation du projet théologique du Groupe de Santiago. On peut dans cette introduction en rendre compte à partir de l'avant-propos de *La théologie et l'Église* de Walter Kasper : « Réflexions sur la situation et les tâches actuelles de la théologie systématique »². Kasper pose le diagnostic d'un effacement de la

¹ Les Actes de cette rencontre ont été publiés dans les Cahiers Internationaux de Théologie Pratique : F. Moog et M. Mazini (Dir.), *Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Paris/Bruxelles/Québec, CITP, coll. « Actes » 8, 2016, 277 p., en ligne : <https://www.pastoralis.org/acte-n-8-recherches-en-theologie-des-pratiques-pastorales-groupe-santiago-7-11-avril-2014-dir-m-mazzini-et-f-moog/>.

² Walter Kasper, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, 1990, p. 7-27.

métaphysique néo-scholastique qui correspond à la perte des catégories à prétention universelle qui constituaient les instruments conceptuels de toute théologie. La fin de cette « unité monolithique »³ entraîne un pluralisme de fait au sein de la théologie, pluralisme des disciplines et des méthodes notamment. Kasper mentionne deux difficultés liées à cette perte des catégories de la métaphysique classique : la difficulté pour l'Église à proclamer une foi commune dans un langage partagé par tous et une remise en question du caractère universel de la théologie.

Ce constat amène Kasper à formuler trois principes d'une théologie qui assume son universalité et sa mission d'unité, principes qu'il reçoit de l'école de Tübingen. Le premier est un principe d'ecclésialité, qui désigne l'Église comme le lieu concret de la vérité en tant qu'elle est « inscription dans un processus vivant de tradition et de communication dans lequel l'unique Évangile est interprété et actualisé »⁴. Le deuxième est un principe de scientificité : parce que l'objet de la théologie est fondamentalement la vérité de l'auto-révélation de Dieu, elle entretient un rapport critique avec les énoncés de la foi de l'Église « en acceptant dialogue avec les autres sciences et en rendant raison de l'espérance chrétienne »⁵. Le troisième principe est l'orientation de la théologie vers la pratique : « La théologie en effet ne doit pas seulement communiquer une connaissance théorique et spéculative : elle vise la pratique concrète de la foi, de l'espérance et de la charité »⁶.

L'orientation pratique de la théologie dont parle Kasper constitue un appel à dépasser deux modèles. Le premier est celui d'une théologie pastorale, conçue depuis Schleiermacher comme une théologie de l'application et qui consiste en une formation professionnelle des pasteurs par une mise en pratique des données construites par la théologie systématique⁷.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁷ Cf. Friedrich Schleiermacher, *Le statut de la théologie - Bref exposé*, Genève/Paris, Labor et fides/Le Cerf, 1994, p. 93-116. Voir aussi Bernard Kaempf, « La théologie pratique selon D.F. Schleiermacher », dans Bernard Reymond et Jean-Michel Sordet (Dir.), *La théologie pratique. Statut - Méthodes - perspectives d'avenir - Textes du congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, 1993, p. 7-19, Marc Donzé, « La théologie pastorale dans l'enseignement universitaire », dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1983), p. 431-443, Fritz Lienhard, *La*

Le second est celui d'une praxéologie dont le moteur consiste en la recherche d'une corrélation entre les données de la foi et celles des sciences humaines⁸. Le premier modèle risque de dériver vers une théologie qui évalue et contrôle les pratiques pastorales, le second vers une science religieuse des pratiques ecclésiales. L'essoufflement de ces modèles invite à la recherche d'un autre modèle, celui que décrit Kasper et qui est la raison d'être du Groupe de Santiago.

Le groupe de Santiago s'est ainsi engagé dans une redéfinition des tâches et du statut de la théologie pratique, comme théologie fondamentale des pratiques ecclésiales, dans la lignée du *projet de théologie pratique* de René Marlé : dans un monde en mutation marqué par le pluralisme, la méthode théologique la plus adaptée doit moins s'intéresser aux idées qu'aux « opérations à travers lesquelles nous entrons en rapport avec la réalité de la grâce qui ne cesse de travailler et de modeler la culture »⁹.

Une perspective de théologie fondamentale des pratiques pastorales

Le point de départ du projet est une proposition qui a été adressée par le théologien français Henri-Jérôme Gagey. Il l'a déjà présenté dans d'autres publications et il n'est pas nécessaire de la présenter à nouveau¹⁰. Il

démarche de théologie pratique, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen vitae, coll. « Théologies pratiques », 2006, p. 19-60.

⁸ Cf. Marc Dumas, « Corrélations d'expériences ? », dans *Laval théologique et philosophique*, 60 (2004), p. 317-334, Marcel Viau, *La nouvelle théologie pratique*, Montréal/Paris/, Paulines/Le Cerf, 1993, 304 p. et la critique qu'en a fait Joël Molinaro lors de la rencontre du Groupe de Santiago à Belo Horizonte : « La notion de corrélation dans la théologie pratique francophone », dans François Moog et Marcela Mazzini (Dir), *Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Paris/Bruxelles/Québec, CITP, série « Actes » n° 8, 2016, p. 125-140.

⁹ René Marlé, *Le projet de théologie pratique*, Paris, Beauchesne, « Le point théologie » 32, 1979, p. 85.

¹⁰ Cf. Henri-Jérôme Gagey, « la théologie pratique, quelle rationalité ? » dans François Bousquet et Philippe Capelle (Dir.), *Dieu et la raison*, Paris, Bayard, 2005, p. 225-243 ainsi que son intervention lors de la rencontre du Groupe de Santiago en 2014 à Belo Horizonte : « Introductory paper : Toward a fundamental theology of pastoral practices », dans François Moog et Marcela Mazzini (Dir), *Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, op. cit., p. 13-19.

suffit sans doute d'indiquer que cette proposition se situe dans la perspective de Kasper retracée plus haut et invite à ne pas considérer la théologie pratique comme une spécialité marginale de la théologie mais bien plutôt comme son orientation fondamentale : « En se découvrant une orientation fondamentale pratique, la théologie systématique s'est donné les moyens d'exercer sa responsabilité propre d'intelligence de la foi dans le régime contemporain d'une rationalité éclatée »¹¹.

Cette orientation pratique de la théologie est la réponse à un diagnostic selon lequel si l'enseignement de la doctrine de la foi est mis en question dans nos cultures, c'est plus largement l'ensemble des pratiques de la foi qui sont en crise dans nos sociétés. Le développement de la modernité et la sécularisation qui l'accompagne requièrent donc de la part de la théologie un investissement nouveau afin d'accompagner les nouvelles manières d'être l'Église dans nos cultures et nos sociétés. En ce sens, la théologie pratique doit être pensée comme une réflexion fondamentale sur les pratiques pastorales : une théologie fondamentale des pratiques ecclésiales.

Sur la base de cette proposition de Gagey, le groupe de Santiago a reconnu que la théologie constitue non seulement une intelligence des affirmations de la foi mais plus largement une intelligence de l'ensemble de ses « médiations objectives » (Écriture et tradition, mais aussi catéchèse, liturgie, pratiques éducatives et hospitalières, accompagnement spirituel...) en tant qu'elles constituent l'évidence de la foi dans les sujets croyants. C'est pourquoi la recherche théologique que nous entreprenons relève de la théologie fondamentale et dogmatique : elle est une théologie de l'agir de l'Église faisant advenir dans l'histoire les signes efficaces du salut qui vient.

La rencontre de Paris

La rencontre de Paris en avril 2016 a donc tout d'abord confirmé ce projet. Elle a par ailleurs permis de repérer trois principes fondamentaux du fonctionnement du Groupe de Santiago. Ces principes disent non seulement la nature profonde du projet mais également la conception de la théologie qui anime les membres du Groupe.

¹¹ Cf. Henri-Jérôme Gagey, « la théologie pratique, quelle rationalité ? », *art. cit.*, p. 242.

Le premier de ces principes est que nous avons besoin de penser en nous confrontant à nos pratiques de théologiens. Notre recherche ne porte pas sur une définition nouvelle de la théologie pratique. Nous avons dès le départ, lors de la rencontre de Santiago en 2012, repérés que les principaux dangers qui nous menacent sont l'épistémophilie et la méthodolatrie¹². Nous avons en effet repéré que lorsque nous nous engageons dans des débats épistémologiques fondamentaux, nous absolutisons et uniformisons les perspectives et les méthodes. Nous perdons alors notre terrain commun qui est l'estime de la situation spécifique de l'autre. Nous avons au contraire tout intérêt à considérer que la diversité fait partie de la condition de la théologie des pratiques en tant que théologie ancrée dans des cultures, et ainsi de considérer que notre point de départ est constitué des pratiques elles-mêmes.

Selon un deuxième principe dépendant du premier, notre méthode est de rendre compte de ce que nous faisons, par un échange sur nos pratiques de théologiens et par un partage sur la manière dont nous engageons la théologie pratique dans nos cursus, nos curriculums, nos enseignements et la direction de nos étudiants, principalement en master et en doctorat, nos projets de recherche,... C'est ainsi par nos pratiques de théologiens que nous manifestons ce qu'est la théologie des pratiques qui prend en compte les contextes d'élaboration des productions théologiques.

Le troisième principe énonce que la fraternité de nos échanges est un lieu de vérification du geste théologique que nous posons. La méthode que nous mettons en œuvre doit en effet ouvrir des chemins de fraternité. Parce que le Groupe de Santiago manifeste une volonté commune de recherche pour comprendre comment les pratiques appartiennent aux conditions de la pensée, il ne peut progresser que dans la reconnaissance réciproque des autres et de leurs recherches, dans l'amitié et dans le travail commun. Cette reconnaissance est cohérente avec notre discours théologique : la théologie fondamentale des pratiques est une théologie de la rencontre et du dialogue.

Ainsi, les membres du Groupe de Santiago sont engagés dans un dialogue qui les transforme et pour lequel l'important n'est pas de mesurer comment les arguments énoncés par les uns transforment les autres mais

¹² Cf. Henri-Jérôme Gagey, « Introductory paper : Toward a fundamental theology of pastoral practices », *art. cit.*, p. 13. Et ci-dessous, p. 13.

simplement de témoigner que le dialogue transforme ceux qui y sont engagés et qu'il est donc heureux de le poursuivre.

La Bible dans les pratiques ecclésiales et dans la pratique de la théologie

La seconde partie de la rencontre de Paris a été consacrée à une vérification de notre capacité commune de travail dans la diversité de nos contextes culturels et théologiques, à partir des deux questions de la place de la Bible dans les pratiques pastorales dans les différents contextes représentés, et de la place de la Bible dans l'élaboration d'une théologie pratique.

La question de la performativité de la Parole de Dieu y apparaît centrale. Cela a conforté le Groupe dans l'hypothèse selon laquelle la théologie des pratiques s'intéresse à la manière dont le salut se réalise et dont la manière dont l'Église accomplit dans le monde le salut qu'elle annonce. Par ce travail sur la Bible en pastorale et en théologie, la réflexion ecclésiologique du Groupe de Santiago s'est enrichie sur deux points. D'une part par la prise en compte de la complémentarité entre *sensus fidei*, autorité des pasteurs et mission des théologiens (qui donnera lieu à la 5^{ème} rencontre plénière du Groupe à Londres en 2021). D'autre part par la prise de conscience de la nécessité pour le théologien de prendre en compte la manière dont, dans sa vie, la Parole est aussi au travail, ce qui le situe dans l'Église comme un frère.

La publication des Actes d'une telle rencontre ont les inconvénients de leurs avantages. D'un côté, ils permettent un accès large aux travaux du Groupe de Santiago, et dans ce domaine, le choix a été fait de publier les textes dans les trois langues de travail du groupe (français, espagnol et anglais) chaque fois que cela était possible. D'un autre côté, ils ne permettent pas d'avoir accès aux échanges eux-mêmes. La recherche étant un processus complexe, surtout lorsqu'elle se veut un dialogue, comme c'est le cas pour le Groupe de Santiago, on ne peut que renvoyer alors aux ouvrages plus systématiques que le Groupe commence à produire.

I.

Notre projet de théologie fondamentale des pratiques ecclésiales

La théologie pratique comme théologie des pratiques pastorales

Henri-Jérôme Gagey

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403

Pour cette rencontre il m'a été demandé de reprendre l'essentiel des propos que j'ai développés lors des rencontres précédentes du groupe de Santiago où je définissais la théologie pratique comme théologie des pratiques pastorales. Or il apparaît que cette définition a causé entre nous quelques désaccords théologiques qui n'ont jusqu'à présent jamais été explicités soigneusement.

Mon point de départ était le suivant : aujourd'hui la théologie pratique ne peut pas être considérée comme une spécialité en quelque sorte marginale de la théologie. Elle en constitue plutôt l'une des orientations fondamentales. Si l'enseignement de la doctrine de la foi est aujourd'hui mis en question dans nos cultures c'est en fait parce que les pratiques mêmes de la foi sont en crise. L'entrée dans la modernité et le développement de la sécularisation réclame de nouveaux développements théologiques permettant à l'Église d'inventer de nouvelles manières d'être dans nos cultures et nos sociétés. La théologie pratique comme réflexion fondamentale sur les pratiques pastorales est, de ce point de vue, au service théologique de la nouvelle évangélisation. Dans ce contexte, il nous faut redéfinir la théologie pratique de manière plus précise parce que ces objets et approche sont mal définies tandis qu'elle est menacée par une inflation épistémologique (épistémophilie) et méthodologique (méthodolâtrie). C'est pourquoi le groupe de Santiago, dans le sillage de Jean-Baptiste Metz, en est venu à considérer la théologie

pratique commune théologie fondamentale des pratiques pastorales. Une définition qui présuppose le caractère performatif de la vérité chrétienne.

Le caractère performatif de la vérité chrétienne

Quand nous parlons de l'Évangile nous ne pensons pas seulement un livre ou une doctrine mais bien plus à une vérité vivante et efficace. Ce n'est pas un système, une liste d'articles de foi ou de préceptes moraux. Encore moins un programme politique. C'est une personne : Jésus-Christ, comme la vérité définitive de Dieu faite homme. Une vérité qu'il s'agit de rencontrer, d'éprouver, plutôt que de l'accepter théoriquement, en sorte qu'elle confère à l'existence des disciples une forme de vie spécifique correspondant aux béatitudes et au témoignage de Jésus-Christ.

La vie en Christ et une *praxis*, un travail communautaire qui combine des traits inséparables : tout d'abord elle inclut des affirmations sur le Dieu créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent et des affirmations à propos de la nature et de la destinée de l'humanité. Deuxièmement, elle inclut un ensemble de pratiques auquel le croyant doit conformer son existence dans l'obéissance à Dieu (voir *Dei Verbum* à propos de la révélation « en paroles et en actes »).

Les affirmations de foi ne sont pas de simples affirmations théorétiques, elles sont elles-mêmes des déclarations performatives présentées dans le cadre de pratiques chrétiennes. Comme le dit Benoît XVI : « l'Évangile n'est pas simplement la communication d'informations dont on prend connaissance mais une communication qui engendre des faits et change la vie (*Spe Salvi* 2).

L'*Intellectus fidei* selon la théologie systématique.

Traditionnellement la théologie entreprend l'analyse des contenus des principaux articles de foi en vue de vérifier s'ils sont exactement et fidèlement interprétés. Sa première tâche est de surmonter les conflits d'interprétation dont ses articles de foi ont fait l'objet dans des contextes culturels et philosophiques nouveaux où les termes utilisés pour les définir ont perdu leur sens précis et conduit à la confusion. Dans ces cas il devenait

nécessaire de les réinterpréter et de les reformuler, ce qui implique toujours de les repenser.

De manière exemplaire, c'est ce qui s'est passé au IV^e et au V^e siècles quand les convictions concernant la révélation de Dieu comme Père, Fils et Esprit ne pouvaient plus être formulées en termes bibliques comme c'était précédemment le cas. Dans le cadre conceptuel du monde hellénistique, cela créait de sérieuses ambiguïtés et il devenait nécessaire de reformuler et de repenser le cœur de la foi chrétienne en termes nouveaux ; une tâche accomplie par les conciles christologiques. De même, lorsque la métaphysique aristotélicienne réapparut au Moyen Âge avec son réalisme substantialiste, la manière symbolique de parler des sacrements qui était usuelle jusque-là, en particulier à propos de l'eucharistie, conduisait à des confusions et semblait avoir perdu son caractère réaliste ce qui n'était pas le cas dans la période précédente que nous appelons patristique. C'est ainsi que s'est développée la scolastique qui constitua « la nouvelle théologie » de cette époque.

Ultérieurement au XX^e siècle, la théologie faisait face à la modernité caractérisée par son esprit scientifique et historiciste qui vidait la scolastique de son sens. D'où le renouveau théologique dont les grands noms furent Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer, du côté protestant, ainsi que Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Jean-Baptiste Metz, Joseph Ratzinger, Walter Kasper, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu etc. du côté catholique. Cependant, ce renouveau théologique du XX^e siècle restait insuffisant parce que la théologie et la vie chrétienne se trouvèrent bientôt soumises à un autre défi, venant de la postmodernité cette fois-ci, de son rejet de la métaphysique et de son sens de la relativité de toutes choses. C'est ce qui caractérise notre situation.

Durant l'époque moderne, les débats théologiques portaient sur l'interprétation des dogmes, des écritures et de la vision du monde qu'ils véhiculaient par ce qu'ils semblaient incompatibles avec les sciences expérimentales et les sciences de l'histoire. Le défi de la postmodernité à la théologie se présente d'une manière très différente dans la mesure où il met en question la prétendue objectivité de la connaissance. Grâce à Marx et à beaucoup d'autres, nous sommes devenus conscients que connaître la réalité c'est la transformer et pas seulement la décrire. Par conséquent les sciences sociales et les sciences humaines sont considérées comme performatives et

pas seulement descriptives. Cela influe nécessairement sur la manière dont nous pensons la Révélation. Elle n'est plus considérée comme une description objective du monde tel qu'il est mais comme un processus qui s'efforce de le conformer à la promesse de Dieu. C'est pourquoi la théologie contemporaine ne peut échapper à prendre en compte les pratiques.

Comment la théologie en vient à prendre au sérieux les pratiques

La théologie systématique, comme on dit dans le monde anglo-saxon, ou fondamentale et dogmatique, comme on le dit en Europe continentale, a longtemps été considérée comme la seule forme authentique de théologie. Et c'est la crise des pratiques chrétiennes provoquée par la sécularisation qui a conduit au développement conscient d'une théologie des pratiques pastorales.

La théologie systématique se préoccupait d'analyser le discours chrétien en recourant aux outils intellectuels en usage au XIX^e siècle (philologie, rhétorique, lexicographie mais aussi philosophie et histoire). Quand la théologie commence à s'intéresser non seulement aux textes mais aussi aux pratiques chrétiennes, elle en vient nécessairement à recourir aux outils des sciences sociales et des sciences humaines (anthropologie, psychologie sociologie etc.) Ce nouveau partenariat a deux conséquences.

Tout d'abord, parce que l'entreprise constitue un dialogue complexe entre plusieurs disciplines, un théologien isolé ne peut prétendre à lui seul être un théologien pratique, capable de maîtriser toutes les compétences nécessaires à l'élaboration de la théologie pratique conçue comme une discipline spécifique, définie par ses propres objets et méthodes. Pour accomplir sa tâche une théologie des pratiques doit mobiliser une variété de spécialistes (sociologue, systématicien, psychologue, exégète, philosophe etc.) engagés tous ensemble dans l'analyse de pratiques spécifiques même si chacun peut travailler dans sa propre spécialité « d'une manière pratique ». C'est pourquoi, si des universitaires spécialisés en théologie systématique sont en mesure de définir le statut épistémologique de la théologie pratique, ils ne peuvent prétendre accomplir de manière isolée la tâche pratique de la théologie. Cela ne peut être l'affaire que d'équipes interdisciplinaires. C'est probablement pour cela que David Tracy n'est jamais arrivé à conclure son œuvre par un volume consacré à la théologie pratique.

Deuxièmement, et plus fondamentalement, la contribution des sciences sociales à la théologie pratique conduit à une nouvelle compréhension de la fonction des pratiques chrétiennes en elles-mêmes. Elles ne sont pas simplement des moyens pour appliquer concrètement ce qui seule serait réellement important pour la foi : les convictions qu'elle tient et professe. À la lumière de l'anthropologie contemporaine, au contraire, les pratiques chrétiennes apparaissent comme « les médiations objectives de la foi », ce qui permet aux croyants de faire l'expérience du monde et de leurs existences à la manière dont l'Évangile les décrit.

Cette perspective déplace une conception intellectualiste de la foi pour considérer cette dernière comme une prise de position globale devant le mystère de l'existence, comme l'expose Joseph Ratzinger dans *La foi chrétienne hier et aujourd'hui* : « la foi est la forme irréductible au savoir sans commune mesure avec lui d'une prise de position face à la réalité prise comme un tout ».

En d'autres termes, croire ce n'est pas simplement tenir pour vrai le contenu informatif délivré par la parole de Dieu. C'est écouter une parole performative, une parole adressée pour nous transformer au travers des pratiques liturgiques et communautaires mises en œuvre par l'action pastorale de l'Eglise. Le mouvement qui conduit des affirmations et des articles de la foi aux pratiques n'est pas un mouvement descendant d'application mais plutôt un mouvement circulaire qui peut être décrit conformément au principe liturgique *Lex orandi lex credendi* selon lequel la manière dont l'Eglise prie est formée par le contenu de sa foi et inversement le contenu de sa foi est formé par la manière dont elle prie.

***L'Intellectus fidei* dans une perspective pratique**

Cette conceptualisation de la théologie pratique comme théologie des pratiques pastorales marque une rupture, en principe décisive, avec la bonne vieille théologie pastorale qui était enseignée dans les séminaires avant Vatican II comme un ensemble de compétences professionnelles nécessaires aux futurs prêtres.

Désormais la théologie des pratiques pastorales (catéchèse, liturgie, éducation, hospitalité, spiritualité avec l'ensemble de leurs textes et traditions) doit être considérée comme partie intégrante de la théologie

comme *Intellectus fidei*. En effet, l'*Intellectus fidei* n'est pas seulement la compréhension des convictions de foi verbalement ou textuellement formulée mais une compréhension des « médiations objectives » qui constituent l'évidence de la foi dans le croyant. Si nous en venons à confesser la résurrection du Christ comme l'événement du salut, c'est parce que nous l'avons chantée et célébrée dans le cadre pascal de pratiques communautaires qui renouvellent notre engagement dans notre existence historique. Autrement dit, si je peux confesser « Christ est ressuscité » c'est parce que « être ressuscité » c'est ce que j'ai moi aussi expérimenté au sein de la communauté qui met en œuvre sa foi en mémoire de lui, selon ce qu'il a dit.

Par conséquent, un enseignement théologique systématique des doctrines doit nécessairement prendre en compte le contexte pratique de leur énonciation. Considérer la théologie pratique de cette manière c'est ne pas la voir comme une branche séparée de la théologie mais bien davantage comme partie intégrante de la théologie fondamentale et dogmatique : la théologie pratique est une théologie de l'action de l'Église qui permet la manifestation dans l'histoire des signes du salut qui vient. De ce point de vue, l'ecclésiologie, la théologie des sacrements et la spiritualité peuvent toutes être considérées comme des réflexions sur l'action de l'Église qui, par ses diverses pratiques, réalisent de manière anticipée le salut qu'elle annonce. Un salut qui correspond à la manifestation et à l'accomplissement de la vérité de la vie telle qu'elle a été révélée dans la prédication, les actes et l'entière destinée de Jésus-Christ.

Karl Rahner l'exposait ainsi :

« Dans le sens le plus large, la théologie pastorale (ou mieux, la "théologie pratique" ou théologie de la pratique de l'Église) est une réflexion théologique sur l'édification de l'Église par elle-même en tant qu'œuvre de Dieu à l'égard du monde, telle que cette œuvre s'accomplit et doit s'accomplir suivant la nature permanente de l'Église et suivant la situation, à chaque époque du monde et de l'Église, situation que la théologie pastorale d'ajustement doit justement élucider théologiquement.¹³ »

¹³ Karl RAHNER, article « Pastorale », dans *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970.

Selon cette perspective, la théologie pratique est une théologie de l'Église et pour l'Église, en souci de la fidélité de l'Église à la foi en laquelle elle est fondée. Et c'est à la mesure dont elle prend soin de cette fidélité que la théologie pratique apparaît comme une théologie critique.

Approche critique de cette perspective

Lors de nos précédentes rencontres nous avons considéré les difficultés que cette manière de théologiser présentait.

Tout d'abord, elle se concentre sur les actions par lesquelles l'Église rend possible la manifestation dans l'histoire des signes du salut qui vient. Par conséquent l'analyse théologique ne se saisit pas de n'importe quelles pratiques mais des pratiques pastorales par lesquelles l'Église accomplit sa mission d'évangélisation. Mais dans ce cas, quel est le statut d'une théologie des signes des temps qui tente de discerner les actions humaines qui, de manière consciente ou non, contribuent à la croissance du royaume ? Selon Matthieu 25, personne ne peut dénier que de telles actions se produisent. Et, comme nous le savons, la théologie de la libération est réellement intéressée à ce discernement.

Pour le dire carrément, cette manière de théologiser semble trop ecclésio-centrée en ignorant que l'*ekklesia* s'étend largement au-delà des frontières institutionnelles du corps social de l'Église. De plus, il peut arriver que certaines actions contribuent à la croissance du Royaume malgré l'Église institutionnelle, tandis qu'inversement certaines pratiques pastorales de l'Église peuvent apparaître opposées à l'Évangile. Deux réponses à cette objection. Tout d'abord, discerner les signes des temps ce n'est pas observer objectivement la présence de Dieu dans l'histoire. C'est plutôt accueillir les signes que Dieu nous adresse à travers les événements historiques par lesquels nous découvrons, à la lumière des Écritures, de nouvelles possibilités d'agir en ce monde conformément à l'Évangile. C'est une tâche réellement pratique, un appel à la conversion. De plus, il peut arriver que la théologie pratique découvre que certaines pratiques pastorales s'opposent à l'Évangile. Dans ce cas, elle accomplit sa mission critique qui est, de manière incessante, de souligner que dans des contextes nouveaux les pratiques traditionnelles communément acceptées jusque-là peuvent produire des effets contre-évangéliques et doivent être réélaborées et réinterprétées au prix d'une

relecture complexe de la tradition. Les relectures de la doctrine sociale de l'Église par les théologies libérationnistes et féministes en sont un bon exemple.

Une autre objection peut être formulée ainsi : parler d'action de l'Église peut se révéler problématique parce que cela se fonde sur un certain nombre de présupposés ecclésiologiques : est-il sûr que nous avons une conception commune de la nature de l'Église ? On peut y répondre en disant que, bien sûr nous ne partageons pas totalement une commune conception de l'Église, mais c'est précisément ce que peut faire apparaître une théologie des pratiques pastorales qui appelle alors un fructueux débat entre diverses ecclésiologies.

Une troisième objection : quel public une telle entreprise peut-elle mobiliser ? Cette définition de la théologie pratique peut-elle s'accorder avec l'ambition de David Tracy de rendre la théologie publique ? Permet-elle de travailler dans des contextes différents ? Peut-elle résister à l'épreuve du temps et permettre des échanges interculturels ? Ma réponse est que, en principe, les sciences sociales et les sciences humaines sont des sciences « publiques ». Mais elles ne le sont effectivement que si elle rencontre un public qui se sent concerné par leurs développements. Pour être réellement « publiques », les sciences de l'environnement, de l'éducation, de l'urbanisme, de la démographie ou du développement personnel etc. doivent susciter un débat au sein d'une communauté de personnes concernées par la crise environnementale, éducative, urbanistique etc. à laquelle nous sommes confrontés. À ce point, la question est de savoir quels types de questions d'intérêt public la théologie est capable de soulever et de mettre en débat. Probablement, il s'agit de la question de savoir quels types de confiance, d'espérance et d'amour peuvent apparaître dignes de foi au sujet postmoderne édifié sur les sables mouvants selon la formule de David Tracy. Cependant je soupçonne que c'est précisément le type de questions que beaucoup de nos contemporains écartent comme relevant de choix personnels et en tant que tels indignes d'être pris au sérieux conformément à l'aphorisme latin qui énonce paresseusement : *de gustibus non est disputandum*.

Teología práctica como Teología de Prácticas Pastorales

Henri-Jérôme Gagey

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403

Para esta reunión se me ha pedido resumir los temas básicos que ya han sido entregados durante las reuniones anteriores del grupo de Santiago, al definirse como teología práctica, la teología pastoral. Parece ser que esta definición generó algunas discrepancias teológicas entre nosotros que nunca han sido cuidadosamente explicadas.

Mi punto de partida es el siguiente: "Hoy en día, la teología práctica no puede considerarse una especialidad alguna de manera marginal a la teología. Es, más bien, una de sus orientaciones fundamentales. Si la enseñanza de la doctrina de la fe se cuestiona en nuestras culturas hoy en día, el enfoque entonces se ve como que la práctica de la fe está en crisis. El inicio de la modernidad y el avance de la secularización requieren una nueva inversión por parte de la teología para que la Iglesia puede encontrar nuevas maneras de vivir en nuestras culturas y sociedades. Teología práctica, como reflexión fundamental sobre las prácticas pastorales es, desde esta perspectiva, un servicio teológico hacia una nueva evangelización. "En este contexto, es necesario redefinir teología práctica, más aún, porque incluye tantos objetivos y enfoques ambiguos diversos a veces, así como de una inflación epistemológica (*epistemophilia*) o exceso de inversión metodológica (*metodolatría*) que impide su eficacia. Esta es la razón que el grupo de Santiago, gracias a Johann Baptist Metz, nos acostumbramos a pensar en la teología práctica como *la teología fundamental de las prácticas*

pastorales. Esta es una definición que asume una visión de *la verdad cristiana como actuada*.

La verdad cristiana como actuada.

Cuando hablamos del Evangelio, no creemos en él sólo como un libro o una doctrina; mucho más, el Evangelio es una verdad viva y eficaz. No es un sistema, una lista de artículos de fe, o preceptos morales; es mucho menos que un programa político; se trata de una persona: Jesucristo como la verdad definitiva de Dios hecho hombre. Es una verdad que ha de ser encontrada y experimentada en lugar de "teóricamente" aceptación, por lo que se prevé la existencia de los discípulos una forma específica de la vida que coincide con el Bienaventuranzas y el testimonio de Jesucristo.

La vida en Cristo es una *praxis*, una obra comunitaria que combina dos características inseparables: En primer lugar, incluye declaraciones acerca de Dios el creador del cielo y la tierra y todo lo que contiene, y declaraciones sobre la naturaleza y el destino de los seres humanos. En segundo lugar, se incluye una serie de prácticas que el creyente tiene que seguir en su / su vida en obediencia a Dios (*Ver Dei Verbum* sobre la revelación "por las palabras y los hechos".)

La primera característica – declaraciones de fe – no son "afirmaciones meramente teóricas", sino que son declaraciones actuadas, vividas, que se pronuncian en el marco de las prácticas cristianas. Como tales, también hacen que ocurran en el presente la realidad misma que anuncian. Como Benedicto XVI señala: "el Evangelio no es solamente la comunicación de los elementos que uno puede saber, sino también una comunicación que produce hechos y cambia la vida" (*Spe salvi* 2).

"Intellectus fidei" según la teología sistemática

La teología se ha centralizado y enfocado tradicionalmente en el análisis del contenido de las principales creencias cristianas (declaraciones de fe) con el fin de comprobar que se interpretan con precisión y fidelidad. La tarea principal era superar los conflictos de interpretación de estas creencias. Se convirtieron en objeto de, sobre todo en los nuevos contextos culturales y

filosóficas, cuando los términos utilizados perdieron su significado preciso y dieron lugar a confusión. A continuación, se hizo necesario para que puedan ser reinterpretados y reformulados - un proceso de reorganización que siempre implica reconsiderar.

Ejemplos de esto se encuentran, en primer lugar, a partir de los siglos 4to y 5to, cuando las declaraciones sobre la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu ya no podían formularse simplemente en términos bíblicos como era el caso anteriormente. Dentro del marco conceptual del mundo helenístico esto generó graves ambigüedades y se hizo necesario reconsiderar y replantear el núcleo de la fe cristiana en nuevos términos - una tarea lograda a través del tiempo por los Consejos Cristológicos. De manera similar, cuando la metafísica aristotélica reaparece en la Edad Media, con su realismo substancialista, la manera simbolista habitual de hablar de los sacramentos, especialmente la Eucaristía, llevó a la confusión y a parecer poco realista, lo cual no era el caso en el período anterior que llamamos *patrístico*. De esta manera se desarrolló "la nueva teología" de la época, considerada *Escolástica*.

Posteriormente, la teología del siglo 20 fue puesta en duda por la modernidad al ser caracterizada por su manera de ser científica e histórica, y menos escolástica. De ahí vino la renovación teológica cuyos nombres representantes incluyen K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, etc. en el lado protestante y Karl Rahner, Hans-Urs von Balthasar, Juan Bautista Metz, Josef Ratzinger, Walter Kasper, Congar, Chenu, etc., en el católico. Sin embargo, esta renovación teológica del siglo 20 nunca fue un éxito completo porque la teología cristiana y la vida se vieron inmediatamente bajo otro reto - la posmodernidad, que se caracteriza por su rechazo de la metafísica y por consiguiente su gran sentido de la relatividad de todo. He aquí donde estamos ahora.

Durante la era moderna, los debates teológicos eran acerca de la interpretación de los dogmas, las escrituras y la visión del mundo, el cual se sometió a la crítica de las ciencias experimentales y de la historia. Muy diferente a la primera, el desafío postmoderno se trata de la supuesta objetividad del conocimiento. Gracias a Karl Marx y muchos otros, se hizo consciente de que aprender sobre el mundo significa transformarlo - y no sólo representarlo. En consecuencia, ciencias humanas y sociales son vistas como transformadoras o actuadas y no sólo descriptivas. Esto cambia la forma de

pensar de la Revelación como comunicación del conocimiento del mundo de Dios. La Revelación ya no es una descripción objetiva del mundo tal como es, sino un proceso que se esfuerza por hacer que el mundo se ajusta a la promesa de Dios. Por lo tanto, la teología contemporánea tenía ineludiblemente que tomar en serio estas prácticas.

Cómo la teología llegó a tomar en serio las prácticas

La teología *sistemática*, como se le llama en el mundo de habla inglesa, o *fundamental y dogmática* como lo ponemos en el contexto de la Europa continental, se consideró la teología única correcta. No fue hasta la crisis de las prácticas cristianas generadas por la secularización, que llevó al desarrollo de la conciencia de una teología de prácticas pastorales¹⁴.

La teología sistemática se utiliza para el análisis de los discursos cristianos con todas las herramientas intelectuales previstas en el siglo 19 – filología, la retórica, la lexicografía, así como la filosofía y la historia. A medida que la teología se preocupa no sólo con textos, sino también con las prácticas cristianas, es necesario el uso de adicionales herramientas – de las ciencias sociales y humanas – la antropología, la psicología, la sociología y así sucesivamente. Esta nueva asociación viene con dos consecuencias.

En primer lugar, dado que el ejercicio es un complejo diálogo en muchas disciplinas, ningún teólogo puede pretender ser un "teólogo práctico"

¹⁴ El reto para hacer este cambio es evidente a partir de cómo se ha desarrollado en el Instituto Católico de París, en la década de 1950 en Francia, donde la secularización había sido mucho más activa que en otros países europeos, y la Iglesia se enfrentó a una crisis muy seria en la práctica de catequesis y los sacramentos. Esto lo llamamos descristianización. Renovaciones litúrgicas y de catequesis aparecían con más urgencia y muchas nuevas iniciativas se pusieron en marcha para atender la necesidad. Con el fin de acompañar este reclamo para la reforma y de manteniendo los límites razonables, el obispo francés creó en el Instituto Católico de París dos institutos de estudios litúrgicos y catequéticos (ISL) y I.S.P.C. Su misión era entender la razón por la cual las prácticas cristianas tradicionales ya no eran eficientes y atractivas y considerar cómo podrían ser renovadas. Al mismo tiempo, el objetivo práctico de ambos institutos parecía descalificarlos como auténticos lugares teológicos de tal manera que la facultad de teología se negó aceptarlo como de sí mismo y por dos décadas se desarrollaron como instituciones independientes.

capaz de dominar todas estas habilidades y de la elaboración de la teología práctica como una disciplina única y específica, definida a través de su propio objeto y métodos. Para ser eficaz, una teología de las prácticas debe reunir un grupo de expertos (sociólogos, sistemáticos, psicólogos, exegetas, filósofos, etc.) para que juntos, puedan explorar la práctica en conjunto, aunque cada uno trabaje con su propio estilo. Por eso es por lo que, si los estudiosos se especializaban en la teología sistemática y podían definir el estado epistemológico de la teología práctica en sus propios términos, aún no pueden concretar esta tarea práctica de la teología de manera individual. Sólo se puede lograr el objetivo con un trabajo en equipo interdisciplinario. Es por esto por lo que, probablemente, David Tracy nunca logró completar esta obra con un volumen sobre teología práctica.

La segunda consecuencia, y la más importante, es que el compromiso de las ciencias sociales en la teología práctica conduce a una nueva comprensión del papel de las prácticas cristianas mismas. No son simplemente medios necesarios para “aplicar concretamente” lo que es importante para la fe – las creencias que se sostienen y se profesan. Las prácticas cristianas se ven, a la luz de la antropología actual, como “mediaciones objetivas de la fe”. Son lo que le permite a los cristianos experimentar el mundo y sus vidas de la misma manera que lo narra el Evangelio.

Esta perspectiva nos mueve más allá de una concepción intelectualista de la Fe para considerarla más bien como una postura global hacia el misterio de la existencia. Como lo dijo Ratzinger en su anterior *“Introducción al Cristianismo”*, lo cito: “la fe es una forma de tomar una postura hacia la totalidad de la realidad, irreductible a simplemente conocerla, e incommensurablemente con ella”. (J. Ratzinger, *“Introducción al Cristianismo”*, Ignatius Press, del 23 de Febrero de 2012).

En otras palabras, creer no es solamente tomar por cierto el contenido *informativo* de la Palabra de Dios. Es escuchar la Palabra *performativa*, una Palabra que actúa para transformarnos, en las prácticas litúrgicas y comunitarias llevadas a cabo a través de la acción pastoral de la Iglesia. El paso de las afirmaciones de la fe y de los dogmas a las prácticas de la fe no es un movimiento descendiente de “aplicación”, sino más bien es “circular”. Se puede describir similar al principio litúrgico *Lex orandi lex credenti*: la

manera en que la Iglesia reza se moldea con el contenido de su fe, contrariamente, el contenido de la fe se moldea por la manera que la Iglesia reza.

“Intellectus fidei” en un modo práctico

Esta conceptualización de la teología práctica como una teología de prácticas pastorales rompe, en principio seguramente, con la antigua buena teología pastoral que se enseñaba en los seminarios antes del Concilio Vaticano II, como un conjunto de destrezas profesionales que los futuros sacerdotes necesitarían, aunque en muchas instituciones la antigua manera de formar está aún en vigencia (o está volviendo a tenerla).

En este momento, *la teología de prácticas pastorales* (es decir las prácticas de la catequesis, la liturgia, educación, hospitalidad, espiritualidad, además de acompañar textos y tradiciones) debe verse como una parte integral de la teología como una *intellectus fidei*. Ya que, una *intellectus fidei*, no es solo *una comprensión de las afirmaciones de la fe verbales o textuales sino una comprensión de las “mediaciones objetivas” que constituyen la evidencia de la fe en los creyentes*. Si confesamos la resurrección de Cristo como un hecho de salvación, es porque lo hemos cantado y celebrado en el contexto resurreccionista o liberacionista de las prácticas comunitarias que renuevan nuestro compromiso con la historia existencial. En otras palabras, puedo confesar “Cristo resucitó” porque “resucitar” es lo que yo también he experimentado dentro de la comunidad que – como Él lo instruyó – actúa en la fe en memoria suya.

Por lo tanto, una enseñanza teológica sistemática de doctrinas debe inexorablemente tomar en cuenta el contexto práctico de su pronunciamiento. Poder ver la teología práctica de este modo es poder verla no como una “rama” separada de la teología, sino como una parte integral de la teología fundamental y dogmática: La teología práctica es la teología de la acción de la Iglesia que permite que los signos efectivos de la llegada de la salvación aparezcan en la historia.

Desde este punto de vista fundamental, la eclesiología, la antropología teológica, la teología sacramental y la espiritualidad pueden ser vistas todas ellas como reflexión de la acción de la Iglesia, que, en estas diversas prácticas,

hace que la salvación que anuncia sea “real en un modo anticipado”. La salvación anunciada/anticipada corresponde con la manifestación e implementación de la verdad de la vida como revelada en la predicación, las acciones y el destino total de Jesucristo.

Karlo Rahner lo dice así:

“En un sentido más amplio, la teología pastoral (o más bien, la teología práctica o la teología de la práctica pastoral) es una reflexión teológica sobre la construcción de la Iglesia misma como la obra de Dios para el mundo, como para que esta obra se realice en sí misma, y debe realizarse en sí misma de acuerdo con la naturaleza permanente de la Iglesia y de acuerdo con la situación en cada momento, tanto del mundo como de la Iglesia. Esta es precisamente la situación que la teología pastoral debe aclarar teológicamente.”¹⁵

De acuerdo con esta concepción, la teología práctica es una teología *de la Iglesia y para el bien de la Iglesia*, cuya principal preocupación es la fidelidad de la Iglesia a la fe en la cual se funda. En la medida que vela por esta fidelidad, la teología práctica debe ser crítica.

Un diagnóstico crítico de esta perspectiva

Durante nuestros encuentros anteriores en Santiago hemos considerado las dificultades que esta manera de teologizar pueda presentar.

En primer lugar, se centra en las acciones de la Iglesia que permiten que los signos efectivos de la venida de la salvación aparezcan en la historia. En consecuencia, no toda práctica necesita ser analizada teológicamente, sino aquellas pastorales a través de las cuales la Iglesia logra su misión de evangelización. Si es este el caso, entonces ¿cuál sería la situación de la teología de Los Signos de los Tiempos que intenta discernir las acciones humanas que, conscientemente o no, contribuyen al crecimiento del Reino en la historia? Según Mateo 25, nadie puede negar que estas acciones sucedan.

¹⁵ K. Rahner, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, article « Pastorale », Paris, Seuil, 1970.

Y, como sabemos, la teología liberacionista se interesa, en realidad, de discernirlas.

Dicho sencillamente, esta manera de teologizar parece ser demasiado interna a la Iglesia institucional e ignora que la Ecclesia se extiende mucho más allá de los límites institucionales del cuerpo social de la Iglesia. Además, puede suceder que algunas acciones aumenten el Crecimiento del Reino a pesar de la Iglesia institucional, que significa, por el contrario, que algunas prácticas pastorales pueden oponerse al Evangelio.

Dos respuestas:

- 1) Discernir Los Signos de los Tiempos no significa observar objetivamente la presencia de Dios en la historia. Se trata más bien de aceptar los signos que Dios nos envía a través de acontecimientos históricos cuando descubrimos, a la luz de las escrituras, nuevas posibilidades de actuar en este mundo de acuerdo con el Evangelio. Es una tarea práctica, un llamado a la conversión.
- 2) Por supuesto puede suceder que la teología práctica descubra que *algunas prácticas pastorales pueden resultar opuestas al Evangelio*. Precisamente en esto se cumple su misión crítica, que es la de enfatizar incesantemente que, en nuevos contextos, las prácticas tradicionales – hasta ahora comúnmente aceptadas – prueban que producen efectos anti evangélicos, y deben ser re elaboradas y revisadas aun pagando el precio de abordar una relectura compleja de la tradición (por ejemplo, la relectura de la doctrina social por parte de los liberacionistas o por parte de la teología feminista).

Segunda objeción: Hablar en términos de “acciones de la Iglesia” puede resultar problemático, porque se basa en ciertos supuestos básicos. ¿Tenemos una concepción común respecto de qué es la Iglesia?

Respondo: por supuesto que no tenemos una concepción común sobre la Iglesia. Esto es precisamente lo que una teología de prácticas pastorales puede hacer visible, ya que se involucra en un debate fecundo entre las diversas eclesiologías.

Una tercera pregunta: ¿Con qué tipo de audiencias nos estamos involucrando? Esta definición, ¿se articula con el objetivo de Tracy de hacer pública la teología? ¿Cómo funciona esta definición de una teología fundamental de prácticas pastorales atravesando diferentes contextos, o cómo puede tolerar el examen del paso del tiempo? ¿Da lugar a un intercambio intercultural?

Respondo: En principio, las ciencias humanas y sociales son ciencias públicas. Sin embargo, su carácter “público” se hace efectivo solamente cuando se hacen presentes ante una audiencia que se encuentra interesada en su desarrollo. Para que sean realmente “públicas”, las ciencias del medio ambiente, de la educación, de los estudios urbanos, de la demografía, del desarrollo personal, etc., necesitan involucrarse en un debate con una comunidad de personas interesadas e involucradas en la crisis del medio ambiente, de la educación, etc., que nos interpela. En este punto, la pregunta es: ¿qué tipo de preocupación pública puede iniciar e involucrar la teología a la gente en un debate público sobre sí misma? Probablemente sea sobre el tipo de confianza, esperanza, y amor que pueda mostrarla confiable para el ser post moderno, que se construye, como lo dijo una vez Tracy, en posturas muy fugaces. Sin embargo, sospecho que estos son precisamente, los tipos de cuestiones que muchas personas desvalorizan hoy como asuntos de opinión y de opciones personales – y, por lo tanto, no se toman en cuenta seriamente: *de gustibus non est disputandum*.

Practical Theology as Theology of Pastoral Practices

Henri-Jérôme Gagey

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403

For this meeting I have been asked to summarize the basic themes I already delivered during previous meetings of the Santiago group as I defined practical theology as a theology of pastoral practices. It appears that this definition generated some theological disagreements among us that have never been carefully explicated.

My starting point is the following: “Today, practical theology cannot be considered a speciality somehow marginal to theology. It is, rather, one of its fundamental orientations. If the teaching of the doctrine of the faith is put in question in our cultures today, the underlying issue is that the practices of the faith are in crisis. The onset of modernity and the encroachment of secularisation require a new investment on the part of theology so that the Church can find new ways to be in our cultures and societies. Practical theology as the fundamental reflection on pastoral practices is, in this light, in the theological service of a new evangelisation.” In this context, we need to redefine practical theology more precisely, because it suffers so many diverse and sometimes ambiguous objectives and approaches, as well as from an epistemological inflation (*epistemophilia*) or methodological overinvestment (*methodolatry*) which impedes its effectiveness. This is why within the Santiago group, in the wake of Johann Baptist Metz, we got used to thinking of practical theology as *fundamental theology of pastoral practices*. This is a definition which assumes a view of *Christian truth as performative*.

Christian truth as performative

When we speak of the Gospel, we do not think of it only as a book or a doctrine; much more, the Gospel is a living and effective truth. It is not a system, a list of articles of faith, or moral precepts; much less is it a political program; it is a person: Jesus Christ as the definitive truth of God made man. It is a truth that is to be encountered or experienced rather than “theoretically” accepted, so that it provides for the existence of the disciples a specific form of life that matches the Beatitudes and the witness of Jesus Christ.

Life in Christ is a *praxis*, a communal work that combines two inseparable features: First it includes statements about God the creator of heaven and earth and all they contain, and statements about the nature and destiny of human beings. Secondly, it includes a series of practices the believer has to follow in his/her life in obedience to God (See *Dei Verbum* on revelation “by words and deeds”).

The first feature – faith statements – are not “merely theoretical affirmations”, but are themselves performative declarations which are uttered within the frame of Christian practices. As such they too make happen in the present the very reality they announce. As Benedict XVI points out: “the Gospel is not only the communication of elements that one can know, but also a communication which produces facts and changes life” (*Spe salvi* 2).

“Intellectus fidei” according to systematic theology

Theology has traditionally focused on analysing the content of the main Christian beliefs (faith statements) in order to check that they are accurately and faithfully interpreted. The main task was to overcome the conflicts of interpretation these beliefs became subject to, especially in new cultural and philosophical contexts, when the terms used lost their precise meaning and led to confusion. Then it became necessary for them to be reinterpreted and rephrased – a process of rewording which always implies rethinking.

Examples of this come, in the first place, from the 4th and the 5th centuries, when statements about the revelation of God as Father, Son and Spirit could no longer be formulated merely in biblical terms as was previously the case. Within the conceptual frame of the Hellenistic world this

generated serious ambiguities and it became necessary to rephrase and rethink the core of Christian faith in new terms – a task achieved over time by the Christological Councils. In a similar way, when Aristotelian metaphysics re-emerged in the middle ages, with its substantialist realism, the usual symbolist way of speaking about sacraments, especially about Eucharist, led to confusion and appeared unrealistic, which was not the case in the former period we call *patristic*. Thus developed “the new theology” of that time, which was *Scholasticism*.

Subsequently, in the 20th century theology was challenged by modernity characterized by its scientist and historicist critical mind which made scholasticism meaningless. Hence came the theological renewal whose great names were K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer etc. on the protestant side and Karl Rahner, Hans-Urs von Balthasar, Jean-Baptiste Metz, Josef Ratzinger, Walter Kasper, Congar, Chenu, etc. on the catholic one. However, this 20th century theological renewal was never fully successful because theology and Christian life immediately came under yet another challenge – from postmodernity, characterized by its rejection of metaphysics and consequently its great sense of the relativity of everything. That is where we are now.

During the modern era, theological debates were about the interpretation of dogmas, scriptures and the worldview they provide which was subjected to critique by the experimental sciences and history. Very different from the former, the postmodern challenge is about the alleged objectivity of knowledge. Thanks to Karl Marx and many others we became conscious that learning about the world means transforming – and not only depicting – it. Consequently human and social sciences are seen as transformative or performative and not only descriptive. This changes the way we think of Revelation as communication of God’s knowledge of the world. Revelation is no longer an objective description of the world as it is, but a process that strives to make the world fit God’s promise. Therefore contemporary theology had inescapably to take practices seriously.

How theology came to take practices seriously

Systematic theology, as it is called in the English-speaking world, or *fundamental and dogmatic* as we put it in the European continental context,

was considered uniquely proper theology. It was only the crisis of Christian practices generated by secularization that led to the conscious development of a theology of pastoral practices.¹⁶

Systematic theology is used to analysing Christian discourses with all the intellectual tools provided in the 19th century - philology, rhetoric, lexicography, as well as philosophy and history. As theology becomes concerned not only with texts but also with Christian practices it is necessary to use additional tools – those of the social and human sciences - anthropology, psychology, sociology and so on. This new partnership has two consequences.

First, since the exercise is a complex dialogue across many disciplines, no single theologian can pretend to be a “practical theologian” capable of mastering all these skills and of elaborating practical theology as a unique and specific discipline defined through its own object and methods. To be effective, a theology of practices must gather a variety of specialists (social scientists, systematicians, psychologists, exegetes, philosophers, and so on) involved altogether in discussion about specific practices, even though each of them may work in his/her own specialty in a “practical fashion”. That is why if scholars specialized in systematic theology are able to define the epistemological status of practical theology in their own terms, they still cannot aim single-handedly to achieve the practical task of theology. This achievement can only be reached by interdisciplinary teams. This is probably why David Tracy never succeeded in completing his opus with a volume on practical theology.

¹⁶ The challenge involved in making this shift is apparent from how it developed at the Institut Catholique de Paris in the 1950s in France where secularization had been much more active than in other European countries, the Church faced a very serious crisis of catechetical and sacramental practices. It is what we call dechristianization. Liturgical and catechetical renewals appeared more and more urgent and many experiments were launched for that purpose. In order to accompany this claims for reform and to maintain them within reasonable limits, French Bishop created at the Institut Catholique de Paris two institutes of liturgical and catechetical studies (ISL and I.S.P.C). Their mission was to understand the reason why traditional Christian practices were no longer efficient and attractive and to consider how they could be renewed. At that time the very practical goal of both institutes seemed disqualify them as genuine theological places so that the Faculty of theology refused to admit them as of itself and for two decades they developed as independent institutions.

The second and more fundamental consequence is that the engagement of the social sciences in practical theology leads to a new understanding of the role of Christian practices themselves. They are not simply necessary means of “applying concretely” that which is really important for faith – the beliefs held and professed. Christian practices are seen, in the light of current anthropology, as “objective mediations of faith”; they are what enables Christians to experience the world and their lives in the same way that the Gospel narrates them.

This perspective moves us beyond an intellectualist conception of Faith to considering it rather as a global stance towards the mystery of existence. As Ratzinger put it in his early *“Introduction to Christianity”*, I quote him: “faith is a form of taking a stance towards the whole of reality, irreducible to simple knowing and incommensurable with it.” (J. Ratzinger, *“Introduction to Christianity”* Ignatius Press. Retrieved February 23, 2012.).

In other words, to believe it is not only to take for true the *informative* content by the Word of God. It is to listen to a *performative* Word – a Word that is at work to transform us, in liturgy and communal practices enacted through the pastoral action of the Church. The move from faith statements and dogmas to faith practices is not a downward one of “application” but rather it is “circular”. It can be described similarly to the liturgical principle *Lex orandi lex credendi*: the way the Church prays is shaped by the content of her faith, conversely the content of her faith is shaped by the way she prays.

“Intellectus fidei» in a practical fashion

This conceptualization of practical theology as a theology of pastoral practices breaks, in principle definitively, with the good old pastoral theology that was taught in seminaries before Vatican II as a set of professional skills needed by future priests, even though in many institutions the old way of training is still (or is coming back) in force.

Right now, *the theology of pastoral practices* (i.e., the practices of catechesis, liturgy, education, hospitality, spirituality, as well as their accompanying texts and traditions) must be seen as an integral part of theology as *intellectus fidei*. For, *intellectus fidei* is not only *an understanding of the verbal or textual faith statements but an understanding of the “objective mediations” that constitute the evidence of the faith in believers*. If we come

to confess Christ's resurrection as the event of salvation, it is because we have sung and celebrated it in the resurrectional or liberationist context of communal practices that renewed our engagement in our historical existence. In other words, I can confess "Christ is risen" because "being risen" is what I too have experienced within the community that - as he instructed it - enacts its faith in memory of him.

Therefore a systematic theological teaching of doctrines must inescapably take into account the practical context of their utterance. To see practical theology in this way is to see it not as a separate "branch" of theology so much as an integral part of fundamental and dogmatic theology: Practical theology is a theology of the action of the Church enabling effective signs of the coming salvation to appear in history.

In this fundamental viewpoint, ecclesiology, theological anthropology, sacramental theology and spirituality can all be seen as reflection on the action of the Church which in these various practices makes the salvation it announces "real in anticipated mode". The announced-anticipated salvation corresponds to the manifestation and implementation of the truth of life as revealed in the preaching, the actions and the whole destiny of Jesus Christ.

Karl Rahner puts it this way:

« In the broadest sense, pastoral theology (or better, practical theology or theology of pastoral practice) is a theological reflection about the building up of the Church by herself as God's work toward the world, so that this work fulfils itself and must fulfil itself according to the permanent nature of the Church and according to the situation at each time of both the world and the Church. That is precisely the situation that pastoral theology must theologially clarify"¹⁷.

According to this conception, practical theology is a theology *of* the Church and *for the sake of* the Church whose first concern is for the faithfulness of the Church to the faith in which she is grounded. In as much as it takes care for that faithfulness practical theology has to be critical.

¹⁷ K. RAHNER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, article « Pastorale », Paris, Seuil, 1970.

A critical appraisal of this perspective

During our previous Santiago meetings, we have considered the difficulties this way of theologizing may present.

First of all, it focuses on actions by the Church which enable efficient signs of the coming salvation to appear in history. Consequently not every practice need be theologically analysed, but the pastoral ones through which the Church achieves her mission of evangelization. If this is the case, then what may be the status of a Signs of the Times theology which attempts to discern human actions that, consciously or not, contribute to the growth of the Kingdom in history? According to Mt 25 nobody can deny that such actions happen. And, as we know, liberationist theology is really interested in discerning them.

Roughly put, this way of theologizing seems to be too internal to the institutional Church and to ignore that the Ecclesia spreads far beyond the institutional boundaries of the Church's social body; in addition, it may happen that some actions enhance the Growth of the Kingdom in spite of the institutional Church, which means conversely that some pastoral practices may prove opposed to Gospel.

Two answers:

- 1) Discerning the Signs of the Times does not mean observing objectively God's presence in history. It is rather the acceptance of the signs God sends to us through historical events when we discover under the light of the scriptures new possibilities of acting in this world according to the Gospel. It is a very practical task, a call for conversion.
- 2) Of course, it can happen that practical theology discovers that *some pastoral practices may prove opposed to the Gospel*. Precisely in this it accomplishes its critical mission, which is unceasingly to stress that in new contexts traditional practices - up to now commonly accepted - prove to produce counter-evangelical effects and must be re-elaborated and revised at the price of a complex re-reading of tradition (e.g. the re-reading of social doctrine by liberationist and feminist theology).

Second objection: To speak in terms of “actions by the Church” could prove problematic because based upon certain ecclesiological assumptions. Do we have a common conception of what is Church?

I answer: of course, we do not share a communal conception of the Church. That is precisely what a theology of pastoral practices may make visible as it engages in a fruitful debate between diverse ecclesiologies.

A third question: what audiences are we engaging with in such an enterprise? Does this definition fit with Tracy’s aim of making theology public? How does this definition of a fundamental theology of pastoral practices work across different contexts, or stand the test of time? Does it enable cross-cultural exchange?

I answer: In principle, human and social sciences are public sciences. However, their “public” character is only effective when they encounter a public audience that feels concerned by their developments. To be really “public”, sciences of environment, education, urban studies, demography, personal development etc. need to engage a debate with a community of people concerned with the environmental, educative, urban etc. crisis that we are challenged by. At that point the question is: what kinds of public concern is theology able to meet and engage in a public debate about them? Probably it would be about the kind of confidence, hope and love that can prove trustworthy and be relied upon for the post-modern self, which is built, as Tracy once put it, on the quicksand. However I suspect these are precisely the kinds of issue that many people dismiss today as matters of opinion and personal choice - and therefore not to be taken seriously: *de gustibus non est disputandum*.

Notes pour une Théologie de l'Action

Olvani F. Sánchez H.

Pontificia Universidad Javeriana (Bogota, Colombia))

1

Nous voulons avec cet écrit présenter les éléments constitutifs de la Théologie de l'Action (TA). Notre intention est de favoriser le dialogue entre des compréhensions diverses de ce qui est ou doit être la théologie pastorale ou théologie pratique. Nous espérons que, malgré le caractère introductif et peut-être programmatique de notre propos, puisse paraître avec clarté la proposition et son effort de mener à terme une lecture théologique de toute action humaine.

Pour atteindre notre but, nous avons structuré notre travail de manière à ce qu'il permette d'explicitier le lieu et les tâches de la TA dans l'ensemble des disciplines théologiques ; indiquer sa spécificité face aux orientations diverses dans son champ de travail ; mettre au clair ses fondements proprement théologiques et son impératif interdisciplinaire ; et présenter ses options méthodologiques en fonction de la détermination de son objet.

2

Dans la structuration interne de la discipline théologique, la TA correspond à une de ses trois spécialisations fonctionnelles, avec la théologie biblique, et la théologie systématique¹⁸. A cette spécialisation correspond d'abord la tâche de clarifier le caractère pratique de toute la théologie. Et cela non seulement parce que la TA s'occupe des pratiques humaines comme

¹⁸ Selon la charte de la Facultad de teología, pontificia universidad Javeriana.

objet, mais parce qu'elle trouve dans la *praxis* un élément fondamental de sa densité épistémologique,

“soit dans la mesure où la réalité à théologiser détermine ainsi, d'une manière ou d'une autre, sa dimension intelligible ; soit dans la mesure où elle produit et/ou fait la médiation de ses propres possibilités intellectuelles ; soit dans la mesure où elle dirige le savoir-faire théologique en fonction des intérêts déterminés plus ou moins légitimes du point de vue évangélique ; soit dans la mesure où elle se constitue comme lieu d'historisation et de vérification de la théorie théologique”¹⁹.

D'après cette conception, la TA prétend constituer une perspective particulière au sein de la théologie fondamentale. Et elle le fait non pas simplement parce qu'elle souligne sa finalité ou ses sphères d'impact, mais, surtout, parce qu'elle la met en lien avec son origine constitutive, à savoir, la facticité de la vie croyante d'hier et d'aujourd'hui qui est le lieu de sédimentation narratif – théologie biblique – et doctrinal – théologie systématique – de la foi chrétienne. Derrière la parole biblique et comme son fondement, se retrouve l'action de Dieu qui configure l'histoire du salut et l'action de l'homme qui expérimente l'amour de Dieu et donne son témoignage par des récits. Derrière la formulation doctrinale de la foi et comme ce que lui donne support, se retrouve l'action de la communauté qui cherche à vivre à partir de ces récits, en les comprenant et en se comprenant dans l'histoire. Ainsi, la TA établit et assure que le sol nourricier de la théologie et, partant, son *telos*, n'est pas de caractère spéculatif ou textuel, mais actif et vital²⁰.

La seconde tâche consiste à comprendre l'auto-donation amoureuse de Dieu et de tracer les chemins pour la suite du Christ, dans la vie concrète des croyants. Autrement dit, tandis que la théologie biblique s'occupe de

¹⁹ DE AQUINO. F. el carácter prático de la teología, 490.

²⁰ En ce sens notre projet se situe dans la troisième tendance de la théologie pratique, selon la typologie proposée par Audinet et reprise par De Mori, à savoir, *Teologías prácticas empíricas, Teología prácticas críticas y Teologías prácticas fundamentales*. (DE MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? En: Teología y Vida, Vol. LIII (2012), 281-306. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492012000200004&script=sci_arttext)

démêler les dynamiques de la révélation dans et à partir du corpus textuel de la Bible, et la théologie systématique le fait dans et à partir de l'ensemble des doctrines, la TA opère dans et à partir de la facticité de la vie, c'est-à-dire, dans et à partir des différentes sphères vitales où se joue l'agir humain et chrétien. Il faut le remarquer : il ne s'agit pas de recourir à l'action humaine comme contexte de l'exégèse, des systématisations ou des actions pastorales, mais de l'envisager comme réalité authentiquement théologique, dans le sens profond qu'en elle se donne la communication transcendante et gratuite de Dieu. En tant que théologie, donc, elle partage le même objet final avec les autres spécialisations de la discipline ; en tant que "de l'action" elle suppose une différence spécifique dans son objet immédiat et, partant, une variation dans sa méthode de travail.

L'explicitation et la réalisation de ce projet théologique demande de creuser et d'élargir le champ de travail qui se présente comme « théologie pastorale », « théologie appliquée », ou « théologie de la praxis ». Creuser pour mieux expliciter les fondements conceptuels et les procédures ; élargir toujours plus précisément pour déterminer l'objet de cette recherche théologique. Il ne s'agit pas, il faut le signaler, de mépriser ou d'abandonner les traditions théologiques de la théologie pastorale ou de la théologie pratique. Au contraire, il s'agit d'un renforcement de leurs projets respectifs et, ainsi, d'un renforcement de leur impact sur la théologie comme sur la vie de l'Église.

3

Un exemple, pour l'instant schématique et limité, peut nous aider à rendre compte de notre propos²¹.

Il est clair que les élaborations théologiques ont toujours eu une composante que l'on pourrait appeler « pastorale » car, de façon directe ou indirecte, elles cherchent une compréhension plus fine de la Révélation et une expérience de foi plus authentique. Cependant, en tant que spécialisation théologique spécifique, nous savons que l'origine de la théologie pastorale a été liée au besoin de former les pasteurs à l'accomplissement de ses tâches

²¹ Nous suivons ici: FLORISTÁN, C. *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca, Sígueme, 2009; PELLITERO, R. *Evolución del concepto "teología pastoral*. En: "Scripta Theologica" 32 (2000/2) 433-470.

dans et devant les communautés²². Peut-être pour cette raison, selon Floristán, la théologie pastorale a été constituée comme un « collection hétéroclite de conseils pratiques (moraux et canoniques) réservé aux prêtres, aux pasteurs »²³. Pour cette raison, il est compréhensible que, dans beaucoup de lieux, on cherche davantage une instruction pastorale qu'une réflexion théologique au sens strict. La tentation est en effet de demander à la théologie le développement et le renforcement des compétences exigées par le service du pasteur et pas nécessairement l'élaboration d'une compréhension systématique et critique d'une telle tâche²⁴.

Il s'agit alors plutôt de "théologie appliquée", d'une instance d'application des élaborations théologiques des exégètes et des théologiens systématiques, qui étaient les détenteurs de la science théologique rigoureuse. Typique de cette compréhension sont les traités théologiques dont les chapitres finaux donnaient lieu à des applications pastorales ou spirituelles des théories élaborées et exposées antérieurement. On peut en dire autant des travaux qui, en s'occupant directement d'un "scénario pastoral", procèdent de manière plus déductive, car cherchent d'abord une clarté doctrinale, à la lumière de laquelle on juge à partir de ce qui est valide dans le plan de la connaissance, ce qui est possible ou acceptable dans le plan de l'action.

En devenant théologie pratique, cette spécialisation théologique a réussi à vaincre le cléricalisme dans son objet, son but et ses destinataires, car elle a élargi le spectre aux laïcs et aux pratiques de toute l'Église. Néanmoins, dans beaucoup de scénarios, l'attention a continué à être centrée sur les pratiques d'auto-édification de l'Église, c'est-à-dire, dans des champs d'action intra-ecclésiale comme la catéchèse, la liturgie, la mission, la communauté et le service²⁵. Comme on pouvait s'y attendre, la théologie pratique a continué à s'occuper des activités ecclésiales dans le monde, donnant lieu à la considération théologique des engagements sociaux dans lesquels l'Église joue un rôle très important comme, par exemple, l'éducation, la santé et les œuvres sociales. Remarquons cependant que la réflexion s'est

²² Floristán, Casiano. *Teología Práctica*, 8.

²³ Floristán, Casiano. *Teología Práctica*, 9.

²⁴ Peut-être, pour cette raison affirme Parra, le contexte originnaire de la Théologie de l'action est celui de l'institution universitaire plutôt que la maison religieuse des ministres. (PARRA, Alberto, *De camino a la teología de la acción*, 155)

²⁵ *Ibid.*, 335-646.

maintenue dans la sphère des pratiques ecclésiales, soit d'auto-édification soit de présence "institutionnelle" dans le monde séculier²⁶.

Dans cette ligne d'ouverture, un pas définitif a été franchi par le Concile Vatican II. En effet, même si l'intention manifeste de *Gaudium et Spes* était d'« exposer la façon dont l'Église conçoit sa propre présence et activité dans le monde d'aujourd'hui »²⁷, l'éventail de ses interlocuteurs s'est ouvert définitivement à « l'humanité tout entière »²⁸ et l'ensemble de ses « objets » a atteint sans crainte toute « activité humaine dans le monde »²⁹. Pour le Concile, donc, ce qu'on entend par théologie pastorale dépasse et déborde, dans son objet, l'activité des pasteurs, les pratiques d'auto-édification ecclésiale ou de l'activité de l'Église dans le monde, pour atteindre la condition humaine et ses sphères de réalisation. Du point de vue des dynamiques, à son tour, on dépasse le plan de l'application et on inaugure une authentique réflexion pour expliciter la perspective de ceux qui « croient au Christ »³⁰ et chercher une authentique interaction avec les autres perspectives pour orienter l'activité humaine vers la promotion de la dignité personnelle et la construction de la communauté³¹.

L'apport conciliaire est décisif pour notre champ de travail. Toutefois, comme il arrive avec beaucoup d'aspects de cette « lettre magistérielle d'orientation », les chemins sont tracés et reconnus, mais pas nécessairement parcourus. Dans les théologies pastorales-pratiques de l'étape postconciliaire, il y a eu un grand développement pour fonder et orienter par la théologie l'activité ecclésiale *ad intra et ad extra*. Cependant, dans beaucoup de cas, l'action humaine en tant que telle y est présente non pas comme objet de travail, mais comme le contexte de l'action ecclésiale. On n'a pas encore surmonté le soupçon sur les projets théologiques qui, de façon explicite, veulent se charger, pas seulement et non plus en premier lieu, de l'action de

²⁶ Cette circonscription de l'action ecclésiale se maintient dans la récente proposition d'une "théologie des pratiques". En effet, quand on parle de "médiations objectives de la foi", on fait référence seulement aux pratiques ecclésiales. (Henri-Jérôme Gagey, *Note sur le statut de la théologie pratique*)

²⁷ *Gaudium et Spes*, n°. 2.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, 33-39.

³⁰ *Ibid.*, 2

³¹ *Ibid.*, 12-32.

l'Église dans le monde, mais du monde dans lequel l'Église se retrouve et de l'activité humaine dont il est constitué.

Dans ce scénario, on comprend mieux les raisons de la dénomination « théologie de l'action »³² et pas simplement « théologie pastorale », « théologie appliquée » ou « théologie pratique ». Malgré la proximité des catégories, la distinction n'est pas simplement nominale. En effet, la variation, de l'action ecclésiale à l'action humaine, ouvre un horizon plus large que celui qui est généralement reconnu et, de cette façon, établit une différence irréductible. Il est vrai, cependant, que dans le nouveau champ sont compris, et d'une certaine façon, requalifiés, les champs précédents. Regardons mieux : la dynamique de l'élargissement que nous avons reconstruit rapidement, met en évidence des variations qui, étant valides en elles-mêmes, ne surpassent pas les limites de l'ecclésialité dans la détermination de l'objet. Quelque chose de différent se passe avec ce qui nous occupe ici.

Certainement, en théologie on ne part jamais de zéro. Dans ce sens, il est juste de dire que la TA se situe résolument dans la perspective ouverte par le Concile Vatican II, pour chercher une compréhension et une orientation croyante de l'action humaine dans ses fondements, ses structures et ses sphères. Redisons-le, il ne s'agit pas de méconnaître l'action ecclésiale, mais de comprendre que sa valeur dans le plan du salut ne dépend pas de son caractère ecclésial et religieux, mais de la condition humaine qui, une fois assumée par le Verbe, est tout entière restaurée dans sa condition divine. Il est vrai que les présupposés de base pour cette lecture nous les avons appris dans l'Église ; il n'est pas juste, pour autant, de limiter la réflexion théologique à l'action explicite de cette communauté.

La dynamique d'élargissement et d'approfondissement nous conduit à affirmer que la TA n'est pas simplement une théologie traditionnelle de la *praxis*. Nous affirmons cela pour nous démarquer d'emblée d'une récupération de la théologie de la libération, autant aimée que persécutée dans notre continent latino-américain. D'abord, on veut éviter un possible immédiatisme qui s'est préoccupé du faire sans tenir compte de l'épaisseur ontologique qui lui correspond en relation avec l'agent de l'action et avec les

³² L'utilisation de cette expression remonte au travail de Comblin, José. *Hacia una teología de la acción: treinta años de investigaciones*. Barcelona: Editorial Herder, 1964.

discours de fondation. Ensuite, il faut surmonter la dissociation injustifiable entre théorie et *praxis* et sa mutuelle sous-évaluation, pour atteindre, au contraire, la corrélation intrinsèque qui permet d'affirmer que la théorie est une note fondamentale de la *praxis* et la *praxis* un moment constitutif de la théorie³³; en d'autres termes, assumer qu'il n'existe pas de *praxis* humaine qui ne soit pas intellectuelle et il n'existe pas d'intellection humaine qui ne soit pas pragmatique. Le troisième point à retenir a un rapport avec l'élargissement nécessaire de la catégorie de *praxis* qui, dans un certain moment de la théologie de la libération, a été trop liée aux actions à caractère socio-politique et, en conséquence, a laissé de côté des dimensions de l'action quotidienne. En quatrième lieu, nous il faut dépasser la priorité accordée à certains acteurs de libération – certaine classe sociale, par exemple – au détriment d'autres acteurs de la trame socio-culturelle et ecclésiale.

Néanmoins, comme on peut facilement s'en rendre compte, la TA a un rapport fécond avec la théologie latino-américaine de la libération. Nous ne voulons pas simplement récupérer le sens des pratiques ecclésiales, mais nous ressentons le besoin de reconstruire les dynamiques relationnelles, sociales et culturelles, qui permettent de faire transparaître, dans les pratiques humaines, y compris les pratiques ecclésiales, une foi authentique au Seigneur Jésus Christ.

4

Il faut maintenant nous occuper des présupposés de la TA. Il y a besoin de préciser premièrement qu'il s'agit, dès le départ, d'une tâche résolument théologique. Cela veut dire, d'abord, que le recours à l'action humaine n'est pas lié à un souci de sécularisation de la théologie, mais parce qu'on reconnaît en elle, outre un objet valide pour la réflexion, un authentique lieu théologique. Et pas seulement à côté des lieux traditionnellement reconnus, mais un lieu qui influence profondément la compréhension des autres lieux. Cela implique, fondamentalement, d'assumer l'action comme "façon" de l'auto-révélation de Dieu qui se donne dans l'histoire humaine, qui est l'histoire de Dieu avec nous³⁴; comme terrain fécond du savoir théologique qui permet de redécouvrir le caractère vital de toute la Tradition textuelle et

³³ DE AQUINO. F. *el carácter práxico de la teología: Un enfoque epistemológico*, 480.

³⁴ DV 2.

doctrinale ; et comme dynamique de toute l'annonce de l'Évangile qui se prétend pertinente, fidèle et véritable.

L'énonciation du caractère théologique suppose, en outre, de reconnaître que la lecture se réalise, selon Tomas d'Aquin, dans l'horizon de la révélation et de la foi. Une telle chose, cependant, implique plus que la fixation d'un « objet formel » pour la théologie. En effet, si l'on tient compte que la révélation et la foi ne s'énoncent et ne s'annoncent pas de manière abstraite, mais à partir du récit fondateur de notre tradition religieuse, cet horizon implique, en lui-même, une composante matérielle irréductible. En d'autres mots, il s'agit de procéder à partir de principes théologiques qui marquent une direction déterminée dans la compréhension théologique de l'action humaine et servent, en même temps, comme critère théologique de discernement dans le conflit d'interprétations. Ces principes sont des éléments pré-théologiques constitutifs de notre foi, qui déploient des réserves de sens dans la communauté croyante de laquelle on reçoit et à partir de laquelle on annonce³⁵. Tels sont, entre autres, le cœur commun de Dieu, le réalisme de l'incarnation, le caractère sacramentel de la réalité, la catholicité du salut, la gratuité radicale de la grâce et la dimension eschatologique de l'historique.

La valeur théologale de l'action, enfin, se fonde sur la conviction que Dieu, selon le célèbre enseignement du Concile Vatican II, se révèle dans les faits historiques interprétés par la Parole³⁶. Et cette valeur révélatrice de l'action se dit non seulement des actions attribuées à Dieu et seulement à lui (création, incarnation, salut)³⁷ mais à l'ensemble des actions quotidiennes et extraordinaires par lesquelles les hommes font l'histoire. Il est alors évident que nous parlons ici d'une considération explicitement croyante, théologique, de l'action humaine.

Il faut de plus souligner que, loin de tout enfermement disciplinaire, la TA est, par principe, interdisciplinaire. Nous comprenons ici l'interdisciplinarité comme le pari épistémologique en faveur de l'interaction des disciplines, qui s'impose lorsque la connaissance d'un problème socialement pertinent est incertaine, lorsque la nature concrète des problèmes

³⁵BEVANS, Stephen. *Models of Contextual Theology*. 35-40.

³⁶DV 2.

³⁷WRIGHT, E. *God who acts*, 59-86.

est contestée, et lorsque les enjeux sont importants pour ceux qui sont concernés par les problèmes et ceux qui y sont confrontés. Face à une telle complexité des problèmes, le risque de simplification et l'insuffisance d'une discipline isolée pour rendre compte de la réalité sont évidents.

La principale difficulté pour l'interdisciplinarité dans et à partir de la théologie réside dans le « comment » de sa mise en œuvre, puisqu'il est nécessaire de trouver des modalités créatives qui permettent au théologien de travailler avec les sciences sans renoncer à ce qui est propre à son savoir. De l'intérieur de notre tradition théologique, nous pouvons trouver des ressources pour faire face à cette situation. Nous faisons ici référence aux principes théologiques de l'incarnation du Verbe et à l'alliance entre Dieu et son peuple, aux doctrines théologiques sur les deux natures de Jésus Christ et à la compénétration relationnelle intra-trinitaire. En effet, à partir de cette relation intrinsèque, non superficielle ou accidentelle, dont la compréhension permet la distinction mais jamais la séparation ni la confusion, nous pouvons découvrir des voies pour la constitution d'un « échange organique »³⁸ comme dynamique d'interaction entre les disciplines scientifiques et le savoir théologique.

Par échange organique nous entendons une interaction qui part du présupposé de l'unité et non pas de la séparation originaire entre la réalité et la pensée. Sa mise en œuvre implique, en premier lieu, d'accueillir les sphères de l'action comme « totalités concrètes » qui se donnent à nous sous forme synthétique et pas analytique ; de telle façon que la pensée ne perde pas de vue que le point de départ est synthétique et, partant, le point d'arrivée doit l'être également. En second lieu, que la théologie ne doit pas chercher à faire irruption en tant qu'étrangère dans les sciences, leurs méthodes et leurs catégories, mais plutôt à rendre explicite que les principes théologiques sont intrinsèquement présents dans l'action humaine et que la cohérence et l'autonomie de la praxis séculière et la connaissance des sciences ne sont pas un obstacle à la compréhension théologique du réel.

Alors, pour cette théologie, un travail interdisciplinaire solide est capital. Il permet d'atteindre une compréhension et une orientation chaque fois plus complexe et adéquate de l'action humaine dans son cœur théologique et dans sa fécondité théologique ; dans sa profondeur ontologique, ses

³⁸ PARRA, A. *interacción del saber científico en perspectiva teológica*, 419.

éléments structurels et ses conditions contextuelles ; dans son fondement rationnel et dans sa critique évangélique ; dans la légitimité de ses intérêts, dans la profondeur de son impact et dans ses possibilités de changement.

5

Du point de vue de la méthode, en quête d'une présentation claire et au risque d'être schématique, nous pouvons affirmer que la TA se comprend à partir d'un principe, deux mouvements et trois phases de procédures. Dans ce qui suit, nous cherchons à expliciter ces éléments.

Le principe méthodique s'exprime de la façon suivante : la modalité par laquelle les choses se donnent dans notre expérience est l'indication de la façon dont nous devons les prendre en compte dans la réflexion. En d'autres termes, « l'accès rationnel à une réalité quelconque dépend en grande partie de la façon dont cette réalité est constituée et se laisse être intelligible »³⁹. On veut dire par là que la méthode n'est pas le fruit d'un caprice du chercheur ou d'un schématisme rationaliste, mais qu'elle doit répondre à ce qui se révèle et à la façon dont cela se donne à comprendre. En théologie, nous le savons, ce principe est particulièrement important parce que la compréhension de Dieu n'a pas pour point de départ des principes spéculatifs immuables et nécessaires, mais la révélation que Dieu fait de lui-même et les dynamiques dans lesquelles cette révélation a lieu. Ainsi donc, l'événement de la révélation est constitutif du processus d'élaboration de la théologie⁴⁰.

Dans notre cas, cela signifie que la dynamique dans laquelle émerge pour nous l'action, comme lieu de la révélation de Dieu et cadre pour la suite du Christ, détermine la dynamique dans laquelle nous cherchons à en rendre compte théologiquement. L'action, comme la vie elle-même, se donne à nous sous la forme d'une synthèse, c'est-à-dire dans une articulation d'éléments et de sens qui font d'elle une totalité. Par conséquent, bien que son traitement réfléchi soit inévitablement analytique, nous ne pouvons pas perdre de vue que le point de départ est synthétique et que, tant que nous n'aurons pas recomposé cette totalité dans l'analyse, toute tentative de compréhension et d'orientation efficace de l'action sera purement fragmentaire et donc

³⁹ DEA AQUINO; F. *el carácter práxico de la teología.*, 491.

⁴⁰ SANCHEZ, Olvani. *¿Qué significa decir que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología.* Bogotá: editorial Bonaventuriana, 2007.

inefficace. Les différents mouvements et phases procédurales cherchent donc à rendre compte de chaque sphère d'action comme un « universel concret » qui nous est donné agencé, contextualisé, interprété et dirigé.

Ces mouvements ont été métaphoriquement décrits comme un « pas en arrière » et un « pas en avant »⁴¹. Dans le premier mouvement, il y a une réorientation, de l'attention immédiate à l'action concrète vers la critique de ses fondements et l'établissement de la dynamique constitutive de l'action humaine. Ainsi, « au-delà » de la description des situations et de l'identification des causes, nous essayons d'atteindre les structures ontologiques de l'agir et, corrélativement, de l'agent dans son action. Le « pas en avant », à son tour, consiste en un second mouvement de réorientation réflexive, cette fois du niveau ontologique explicite vers les actions concrètes dans leur facticité historique. Cela afin de permettre une reconfiguration efficace de l'action de l'intérieur, au cœur même de son agencement et de sa fondation, en vue d'une construction toujours renouvelée de *l'utopia* du Royaume de Dieu. Le premier mouvement nous aide à affronter l'immédiateté interventionniste ; le second nous permet de nous éloigner d'une théorie générale de l'action pour nous orienter vers la transformation de l'action dans l'histoire et dans la diversité de ses sphères.

Les procédures ou, autrement dit, les phases procédurales sont connues sous le nom de *perception* de l'action dans ses contextes de réalisation (a), *d'analyse* de l'action dans ses textes/discours de fondation (b) et de *planification* en vue de la libération (c). Au-delà de l'évidente proximité avec la théologie de la libération et avec le cercle herméneutique de la compréhension, il faut souligner, en accord avec notre principe méthodique, que la conception de ces phases se réfère toujours à la vérification du lien sans faille de l'action humaine avec le monde subjectif de l'agent, avec le monde social des discours de validité et le monde empirique auquel tend son trait d'émancipation⁴². La méthode propre de la TA réside dans la dynamique conjointe de ces trois éléments qui doivent opérer en cercle herméneutique, car chacun est référé et, dans une certaine façon, constitué par et pour les deux autres. Seule cette interaction protège contre le solipsisme, le parallélisme ou la simple mise en contact plus ou moins tangentiel des éléments. En termes

⁴¹ PARRA, Alberto. *De camino a la teología de la acción*, 152.

⁴² HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, 106-138.

hérités de Chalcédoine, ces phases de procédures ou éléments constitutifs de la méthode, dans la dynamique de sa mise en œuvre, doivent être distinguées, mais jamais séparées ou confondues. Ce qui est spécifique à chaque élément et comment comprendre leur articulation est la question qui nous occupe dans ce qui suit.

a. La phase de *perception de l'action dans ses contextes de réalisation* renvoie à l'attention réflexive nécessaire à l'événement concret de l'action dans son ensemble, avec l'intention de décrire ses éléments, de rendre explicite le cadre de son contexte et de révéler la singularité de son agent. Les deux premiers éléments font référence à l'impératif d'être attentif à l'action telle qu'elle se produit et au réseau de relations dans lequel elle s'inscrit. Il s'agit, en dernière instance, d'apprendre à voir et à surmonter les naïvetés, les évidences et les immédiatetés. Par conséquent, une analyse compétente de la réalité est nécessaire et, pour cela, il est nécessaire de recourir à la médiation socio-analytique qui nous fournit des catégories, des outils et des perspectives

Le troisième objectif, pour sa part, implique l'abandon de la « sémantique de l'action sans agent »⁴³ pour que, une fois reconnu l'agencement et avec lui la sphère de la responsabilité, on se questionne directement : que dit l'action de son agent ? Il faut bien noter que nous ne partons pas de « ce que l'agent dit de son action » mais plutôt de l'action et de ce qu'elle dit de son agent. En d'autres termes, nous considérons l'action non pas comme une mise en œuvre de théories ou de doctrines mais comme un lieu de révélation, c'est-à-dire comme la parole originaire du sujet sur lui-même, ses motivations, sa pensée, son être. Cela nous situe dans la perspective de la révélation biblique, dont les affirmations sur Dieu sont toujours confirmées par les actions qui lui sont attribuées (Cf. DV 2).

La question sur l'agent, on évite les difficultés liées à l'anonymat de l'action et il devient clair que l'action en question, même si elle peut être celle des autres, est avant tout la nôtre. En prêtant attention aux éléments et aux contextes, la réalité de la vie est privilégiée par rapport aux énonciations idéales de son devoir d'être. Avec ces deux orientations, la première phase de la TA met en jeu le principe que percevoir, c'est à la fois se percevoir soi-même et percevoir l'autre que soi. En d'autres termes, il faut apprendre à

⁴³ Ricoeur, P. *Si mismo como otro*, 36-74.

percevoir l'action à la fois dans la subjectivité irréductible de son déroulement et dans l'altérité constitutive de son caractère concret historique.

b. La deuxième phase de la proposition méthodologique, comme nous l'avons dit, est *l'analyse de l'action dans ses textes et discours de fondation*. Il s'agit maintenant de s'interroger sur la trame des théories qui justifient – et non simplement expliquent – l'agir, c'est-à-dire cette fonction de raison suffisante qui légitime l'état des choses que l'on a décrit dans l'exercice perceptif. On part du constat que, derrière toute action, il y a des discours que l'on assume comme des vérités, qui la fondent et la configurent. Ces discours, bien qu'ils soient en eux-mêmes fortement élaborés, tendent à opérer chez les personnes d'une manière pré-réfléchie, c'est-à-dire avec une forte adhésion et sans recul critique suffisant. En effet, en général nous donnons cours à l'action sans expliciter, ne serait-ce que pour nous-mêmes, le support idéologique de son orientation, ou, encore moins, sans nous questionner sur sa légitimité. Faire l'analyse de l'action dans ses discours de fondation suppose donc d'apprendre à rendre raison de l'agir, c'est-à-dire à expliciter les convictions qui la configurent et leur rationalité, à valider les motifs propres et les motivations de l'action des autres agents, à s'interroger sur l'implication évangélique de la trame des sens et des valeurs qui donne forme à notre façon d'agir dans le monde.

Dans cette analyse, il faut tenir compte de trois questions. Premièrement, il existe une corrélation intrinsèque entre théorie et *praxis*, selon laquelle la théorie est une note fondamentale de la *praxis* et la *praxis* est un moment constitutif de la théorie. Dans ce sens, la *praxis* révèle toujours une théorie qui est son support et les discours sont pertinents par la *praxis* à laquelle ils se réfèrent où qu'ils conduisent. En second lieu, nous sommes toujours confrontés à une pluralité irréductible de discours, tant sur le plan religieux-théologique que séculier. Cette pluralité indique et exige une ouverture au dialogue et une réelle reconnaissance de la différence. En troisième lieu, il ne faut pas utiliser la théologie comme un critère correctif des discours séculiers ni recourir à ces discours pour légitimer la perspective théologique ; mais, plutôt, donner lieu à une déconstruction mutuelle et, surtout, à une critique théologique des discours séculiers et théologiques. Cette "critique théologique" indique que, pour le théologien, il est impératif de recourir aux récits de la *praxis* évangélique pour se demander dans quelle

mesure notre action est configurée ou non par des compréhensions réellement construites sur l'auto-donation amoureuse et salvifique de Dieu.

La valeur de cette deuxième phase réside dans le fait qu'elle montre le besoin d'explicitier la fondation discursive de l'agir. Sinon, le risque est de demeurer dans la superficie des choses, sans atteindre pas le soubassement discursif qui configure et légitime l'action.

c. La troisième phase, la planification de l'action dans la perspective de la libération, vise à reconfigurer l'action perçue et analysée, afin que dans sa réalisation effective elle contribue à la réalisation de la personne et à la construction de la communauté humaine. Il s'agit donc de l'engagement intellectuel et pratique pour tracer des voies opérationnelles pour l'action personnelle et communautaire, humaine et croyante, des voies qui lui permettent d'honorer son caractère sacramentel, c'est-à-dire de rendre transparent l'amour salvifique de Dieu et l'engagement pour la suite du Christ. Cet engagement pour la transformation de l'action exige, en cohérence avec la pratique évangélique, la conscience d'une vocation historique qui réponde aux défis de la réalité et, en même temps, une implication eschatologique qui permet d'imaginer des utopies de l'homme et de la société afin de nous orienter vers elles, conscients de ce qui "toutefois nous manque"⁴⁴ pour l'atteindre, certains que la plénitude du Règne n'est pas de ce monde.

Il est vrai que l'orientation effective de l'action répond non seulement à ses configurations discursives, mais aussi à « certains intérêts plus ou moins légitimes du point de vue évangélique »⁴⁵. Dans cet aspect, le propre de cette phase est de mettre en relation intime avec notre tradition latino-américaine, car ni la théorie théologique ni la *praxis* théologique ne sont mues en premier lieu par la question du sens de la vie, mais par la honte et l'indignation devant l'injustice et la pauvreté qui frappe la vie réelle des personnes et empêchent sa construction de sens. Et ce n'est pas parce que nous succombons aux pressions externes de la politique, de la sociologie ou de l'épistémologie, mais parce qu'il est impératif d'assumer les dynamiques constitutives de notre histoire fondamentale de révélation-foi. En effet, au sein du christianisme, la révélation de Dieu est mue par le désir de salut, et par des besoins d'adoration

⁴⁴ HABERMAS, J. *Consideraciones sobre la fe*, 53-79.

⁴⁵ DE AQUINO, F. *El carácter prático de la teología*, 494.

; et la foi des hommes se définit davantage par ce que nous disons et ce que nous faisons plutôt que par ce que nous disons sur ce que nous croyons.

Dans cette tâche, il faut une constante interaction avec les connaissances sur la planification et la gestion. Ses clarifications conceptuelles et ses outils de procédures sont de grande valeur pour concevoir des plans d'action face aux problèmes identifiés; pour la mise en œuvre opératoire de ce qui a été conçu dans les circonstances concrètes de l'action spécifique; pour le suivi continu de ce qui a été réalisé et des processus de mise en œuvre ; pour la nécessaire évaluation des impacts de l'action; et du renouvellement constant de la planification de l'action en raison des variables liées au le contexte et des invariants propres à la praxis évangélique.

Comme on peut facilement le remarquer, cette option méthodique est en harmonie avec la théologie latino-américaine de la libération et avec le cercle herméneutique de la compréhension⁴⁶. Il y a, surtout, une profonde attention aux structures mêmes de l'action – complexes, contextualisées, agencées, fondées, intéressées –, dont la compréhension transformatrice demande l'interaction constante des dynamiques intellectives d'explicitation systématique, de l'appropriation réflexive et de l'actualisation responsable.

6

D'après ce qui a été énoncé jusqu'ici, ce qui est propre au théologien de l'action, à la différence du sociologue qui cherche « à faire une critique théoriquement productive de la société et de ses pratiques sociales »⁴⁷, est de se demander dans quelle mesure et comment le christianisme peut façonner la vie et guider l'agir humain et, de cette façon, être effectivement une sagesse pour notre monde ? D'abord, bien sûr, l'agir des croyants pour qui la sagesse de la *praxis* évangélique est normative et, en second lieu, celui des citoyens divers pour qui une telle sagesse peut être attirante et convaincante. Ce sont, à notre avis, les questions les plus cruciales de la théologie chrétienne dans notre temps, et son attention empêche la théologie de l'action de penser dans de cadre de la « maison propre » des frontières ecclésiales pour assumer le défi de travailler dans « l'exil » de la communauté humaine⁴⁸. De cette façon,

⁴⁶ PARRA, A. *Textos, contextos y pretextos*, 13-45.

⁴⁷ HONNET, A. *Patologías de la razón*, 53.

⁴⁸ DUQOC, C. *El destierro de la teología*, 10.

sans ignorer l'importance de la sphère ecclésiale avec ses pratiques *ad intra et ad extra*, nous nous interrogeons sur le large monde de l'activité humaine, dont la réalité, pas en marge ni en parallèle, est le lieu de la révélation de Dieu et de la suite du Christ.

Notas para una Teología de la Acción

Olvani F. Sánchez H.

Pontificia Universidad Javeriana (Bogota, Colombia))

1

Con el presente escrito nos proponemos presentar de forma enunciativa los elementos constitutivos de la Teología de la Acción (TA). Esto con el ánimo de favorecer el diálogo entre comprensiones diversas respecto de lo que es o ha de ser la especialización funcional generalmente conocida como teología pastoral o teología práctica. Esperamos que, no obstante el carácter introductorio y, tal vez, programático de nuestra contribución, pueda aparecer con claridad la propuesta y su empeño por llevar a cabo una lectura teológica de toda acción humana.

Para alcanzar nuestro cometido, estructuramos el trabajo de tal forma que permita explicitar el lugar y las tareas de la TA en el conjunto de la disciplina teológica; indicar su especificidad frente a orientaciones diversas en su campo de trabajo; poner de manifiesto su entraña propiamente teológica y su imperativo interdisciplinar; y presentar sus opciones metódicas en función de la determinación de su objeto.

2

En la estructuración interna de la disciplina teológica, la TA corresponde a una de sus tres especializaciones funcionales, junto a la Teología Bíblica y la Teología Sistemática⁴⁹. A esta especialización le corresponde, en primer lugar, poner de manifiesto el carácter prático o accionario de la teología toda. Y esto no solo porque se ocupe de las prácticas

⁴⁹ Facultad de teología, pontificia universidad Javeriana. Documento Identitario.

humanas como objeto, sino porque encuentra en la praxis un constitutivo fundamental de su densidad epistemológica,

“sea en la medida en que constituye la realidad a ser teologizada y, así, determina, de alguna manera, su acceso intelectual; sea en la medida en que produce y/o media las propias posibilidades intelectivas; sea en la medida en que direcciona el hacer teológico en función de determinados intereses más o menos legítimo desde el punto de vista evangélico; sea en la medida en que se constituye en lugar de historización y de verificación de la teoría teológica”⁵⁰.

Desde esta comprensión, la TA pretende constituir una particular perspectiva de teología fundamental. Y esto no sólo porque señale su finalidad o sus esferas de impacto, sino, sobre todo, porque recupera su origen constitutivo, a saber, la facticidad de la vida creyente de ayer y de hoy que soporta la sedimentación textual narrativa —Biblia— y doctrinal —Sistemática— de la fe cristiana. Detrás de la palabra bíblica y como su fundamento, está la acción de Dios que configura la historia de salvación y la acción del hombre que, en la autoría real y verdadera de la acción histórica, experimenta al Dios que ama y lo testimonia en los relatos. Detrás de la formulación doctrinal de la fe y como su soporte, está la acción de la comunidad que procura vivir a partir de esos relatos testimoniales, comprenderlos y comprenderse en y desde su contextualidad histórica. Así, la TA establece y asegura que el suelo nutricio de la teología y, por tanto, su *telos*, no sea de carácter especulativo o textual sino accionario y vital⁵¹.

La segunda tarea consiste en ocuparnos de desentrañar el acontecer de la auto-donación amorosa de Dios y de trazar los senderos para el seguimiento de Cristo, en la vida concreta de los creyentes. En otras palabras, mientras la teología bíblica, se preocupa por desentrañar las dinámicas de la revelación-fe en y desde el corpus textual de la biblia, y la teología sistemática lo hace

⁵⁰ DE AQUINO. F. el carácter práctico de la teología: Un enfoque epistemológico, 490.

⁵¹ En este sentido nuestro proyecto se ubicaría en el tercera tendencia teología práctica, según la tipología propuesta por Audinet y recogida por De Mori, a saber, *Teologías prácticas empíricas, Teología prácticas críticas y Teologías prácticas fundamentales*. (DE MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? En: *Teología y Vida*, Vol. LIII (2012), 281-306. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492012000200004&script=sci_arttext)

en y desde el conjunto de doctrinas enunciativas de la fe eclesial, a la TA le corresponde hacer lo propio en y desde la facticidad de la vida, es decir, en y desde las diferentes esferas vitales —mundos de la vida— donde se juega el accionar humano y cristiano. Fijemos bien: no es que se recurra a la acción humana como contexto de la exégesis, las sistematizaciones o las pastorales, sino que se acude a ella como realidad auténticamente *teológena*, en el sentido profundo de que allí acontece la comunicación trascendente y gratuita de Dios. En tanto que teología, entonces, comparte el mismo objeto final con las demás especializaciones funcionales de la disciplina; en tanto “de la acción” supone una diferencia específica en su objeto inmediato y, por tanto, una variación en su método de trabajo.

Adentrarnos en la explicitación y realización de este proyecto teológico, incluso nominalmente hablando, supone una profundización y una ampliación del campo de trabajo que se conoce regularmente como “teología pastoral”, “teología aplicada”, “teología práctica”, “teología de la praxis”. Profundizar implica una mayor explicitación de sus fundamentos conceptuales y procedimentales; ampliar indica, por su parte, una variación en la determinación de su objeto. No se trata, aclaremos de una vez, de algún soterrado desprecio o pretendido abandono de estas tradiciones teológicas. Por el contrario, se reconoce tanto su importancia que, en cierta medida, lo que está en juego es una radicalización de su proyecto y, por esa vía, un fortalecimiento de su impacto.

3

Un recurso, por ahora esquemático y enunciativo, a las variaciones nominales de este campo específico del trabajo teológico nos puede ayudar a dar cuenta de nuestro cometido⁵².

Es claro que las elaboraciones teológicas siempre han tenido un componente que pudiéramos llamar pastoral, en cuanto de forma directa o indirecta procuran una comprensión más plena y una vivencia más auténtica

⁵² Seguimos aquí a: FLORISTÁN, C. *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca, Sígueme, 2009; PELLITERO, R. *Evolución del concepto "teología pastoral"*. En: "Scripta Theologica" 32 (2000/2) 433-470. Es preciso anotar que no proponemos una secuencia cronológica de escuelas, sino que distinguimos unas variaciones reales en la comprensión, expresada en categorías específicas, que pueden incluso coexistir en la actualidad.

de la fe. Sin embargo, en tanto que especialización teológica específica, sabemos, el origen de la teología pastoral estuvo ligado a la necesidad de formar a los pastores para el cumplimiento de sus tareas al frente de las comunidades⁵³. Tal vez por eso, escribe Floristán, la teología pastoral estuvo configurada como “un conjunto abigarrado de consejos prácticos (morales y canónicos) dirigidos a los sacerdotes, a los pastores”⁵⁴. Así las cosas, resulta comprensible que, en no pocos lugares, se procure más una instrucción pastoral que una reflexión y fundamentación teológica en sentido estricto, es decir, que el acento repose en procurar el desarrollo y afianzamiento de las competencias demandadas por el servicio de pastoreo y no necesariamente en elaborar una comprensión sistemática, crítica y propositiva de dicha actividad⁵⁵.

En este escenario, resulta comprensible la variación nominal de “teología aplicada”, por cuanto no se trataba, propiamente hablando, de un campo autónomo y determinado del conocimiento teológico, sino de una instancia aplicativa de las elaboraciones teológicas de los exégetas y los teólogos sistemáticos, quienes eran los detentores de ciencia teológica rigurosa. Típicos de esta comprensión resultan los tratados teológicos cuyos capítulos finales solían —suelen— dar lugar a implicaciones o aplicaciones pastorales o espirituales de las teorías elaboradas y expuestas con anterioridad. Otro tanto podemos decir de los trabajos que, al ocuparse directamente de un “escenario pastoral”, proceden de forma más bien deductiva, pues se procuran primero una claridad doctrinal, a la luz de la cual se juzga luego tanto lo que resulta válido en el plano del conocer como lo que resulta posible o aceptable en el plano de hacer.

Una vez concebida como teología práctica, esta especialización teológica logró superar el clericalismo en su objeto, su objetivo y sus destinatarios, pues se amplió el espectro a los laicos y sus prácticas. Sin embargo, en muchos escenarios, la atención siguió centrada en las prácticas de auto-edificación de la iglesia, esto es, en campos de acción intraeclesial

⁵³ Floristán, Casiano. Teología Práctica, 8.

⁵⁴ Floristán, Casiano. Teología Práctica, 9.

⁵⁵ Tal vez por eso, afirma Parra, el contexto originario de la Teología de la Acción es más la institución universitaria que la casa de formación religiosa de los ministros. (PARRA, Alberto. De camino a la teología de la acción, 155)

como la catequesis, la liturgia, la misión, la comunidad y el servicio⁵⁶. Como era de esperarse, la grieta continuó su apertura y la teología práctica se ocupó también de las actividades eclesiales en el mundo, lo cual dio lugar a la consideración teológica de escenarios sociales en los que la iglesia ha jugado y juega un papel importantísimo como son, por ejemplo, la educación, la salud y las obras sociales. Notemos, no obstante, que la reflexión se mantuvo en la esfera de las prácticas eclesiales, ya fueran estas de autoedificación o de presencia “institucional” en el mundo secular⁵⁷.

En esta línea de apertura, un paso definitivo fue, sin duda, el Concilio Vaticano II, su comprensión de lo pastoral y su consecuente puesta en crisis de la teología pastoral. En efecto, si bien la intención manifiesta en *Gaudium et Spes* es “exponer la manera que tiene la iglesia de concebir su propia presencia y actividad en el mundo de hoy”⁵⁸, el espectro de sus interlocutores se abrió definitivamente “a la humanidad entera”⁵⁹ y el conjunto de sus “objetos” alcanzó sin temor a toda “actividad humana en el mundo”⁶⁰ y su complejidad de problemáticas⁶¹. Para el Concilio, entonces, lo que se entiende por teología pastoral desborda, en su objeto, la actividad de los pastores, las prácticas de auto-edificación eclesial o la actividad de la iglesia en el mundo, para atender a la condición humana y sus esferas de realización. Desde el punto de vista de la dinámica, por su parte, se supera por mucho el plano puramente aplicativo y se exige una auténtica reflexión para explicitar la perspectiva de los que “creen en Cristo”⁶² y procurar una auténtica interacción con otras perspectivas para orientar la actividad humana hacia la promoción de la dignidad personal y la construcción de la comunidad⁶³.

El aporte conciliar es, sin duda, memorable para nuestro campo teológico de trabajo. Sin embargo, como sucede con muchos aspectos de esta

⁵⁶ *Ibíd.*, 335-646.

⁵⁷ Esta circunscripción a la acción eclesial se mantiene incluso en la reciente propuesta de una “teología de las prácticas”. En efecto, cuando se habla en ella de “mediaciones objetivas de la fe”, se hace referencia sólo a las prácticas eclesiales. (Henri-Jérôme Gagey, *Note sur le statut de la théologie pratique*)

⁵⁸ *Gaudium et Spes*, N°. 2.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ *Ibíd.*, 33-39.

⁶¹ *Ibíd.*, 46-93.

⁶² *Ibíd.*, 2

⁶³ *Ibíd.*, 12-32.

“carta magisterial de navegación”, los caminos están trazados e incluso reconocidos, pero no necesariamente recorridos. En las teologías pastorales-prácticas de la etapa posconciliar ha habido un fuerte desarrollo en la fundamentación y orientación teológica de la actividad eclesial *ad intra* y *ad extra*. Sin embargo, en muchos casos, la acción humana en cuanto tal está presente no como objeto de trabajo sino, a lo sumo, como elemento de contextualización de la acción eclesial. Aún no hemos superado las sospechas sobre aquellos proyectos teológicos que, de forma explícita, quieren hacerse cargo ya no solo, ni en primer lugar, de la acción de la iglesia en el mundo, sino del mundo en que ésta tiene lugar y de la actividad humana que lo constituye.

En este escenario, se comprende mejor el porqué de la denominación “teología de la acción”⁶⁴ y no simplemente “teología pastoral”, “teología aplicada” o “teología práctica”. No obstante los aires de familia de las categorías, la distinción no es simplemente nominal. En efecto, la variación del objeto directo, de la acción eclesial a la acción humana, marca un horizonte más amplio que el usualmente reconocido y, desde allí, establece una diferencia irreductible. Es cierto, sin embargo, que en el nuevo campo resultan comprendidos y, de alguna forma, son resignificados los precedentes. Miremos mejor: la dinámica de ampliación que reconstruimos rápidamente, evidencia variaciones que, siendo valiosas en sí mismas, no superaban los límites de la eclesialidad en la determinación del objeto. Cosa distinta sucede en la consideración que hoy nos ocupa.

Por supuesto, en teología nunca se parte de cero aunque siempre se vuela a empezar. Por eso es justo decir que la TA se ubica decididamente en la perspectiva abierta por el Concilio Vaticano II, para procurar una comprensión y orientación creyente de la acción humana en la profundidad de sus fundamentos, en la complejidad de sus estructuras y en la diversidad de sus esferas. Digámoslo nuevamente, no se trata de desconocer el valor de los ámbitos eclesiales de acción, sino de comprender que su valía en el plan salvífico no depende de su carácter eclesial o religioso, sino de la condición humana que, una vez asumida por el Verbo, es toda ella restaurada en su condición divina. Es cierto que los presupuestos básicos para esta lectura los

⁶⁴ La utilización de esta expresión se remonta la obra: Comblin, José. *Hacia una teología de la acción: treinta años de investigaciones*. Barcelona: Editorial Herder, 1964.

aprendimos en el seno de la comunidad eclesial; no lo es, sin embargo, que debamos limitar la reflexión a las esferas accionaras de dicha comunidad.

La dinámica de ampliación y profundización nos lleva a considerar, de otra parte, que la TA no es simplemente equiparable a una tradicional teología de la praxis. Y esto por marcar ciertos imperativos de cara a la pretendida recuperación crítica de la teología de la liberación, tan amada como perseguida en mi continente latinoamericano. En primer lugar, se quiere evitar un posible dicisioinismo e inmediateismo que se preocupó por el hacer sin tener en cuenta la hondura ontológica que le corresponde a éste en relación con el agente de la acción y con los discursos de fundamentación. En segundo lugar, es necesario superar la injustificada disociación entre teoría y praxis y su mutua subvaloración, para recuperar en cambio la correlación intrínseca según la cual la teoría es una nota fundamental de la praxis y la praxis es un momento constitutivo de la teoría⁶⁵; en otras palabras, asumir que no hay praxis humana que no sea intelectual y no hay intelección humana que no sea pragmática. El tercer punto tiene que ver con la necesaria ampliación del alcance de la categoría praxis que, en algún momento de la teología de la liberación, estuvo demasiado ligada a las acciones de carácter sociopolítico y, consecuentemente, descuidó dimensiones accionarias básicas de la cotidianidad humana y creyente. En cuarto lugar, queremos hacer frente al privilegio concedido a ciertos actores de liberación —cierta clase social, por ejemplo— por encima y en contraposición con otros actores del entramado socio-cultural y eclesial.

Con todo, como se verá con facilidad, hay un profundo anclaje en la teología latinoamericana de la liberación. Desde allí, no nos mueve solo ni en primer lugar el deseo de recuperar el sentido de las prácticas eclesiales, sino la necesidad de reconstruir dinámicas relacionales, sociales y culturales, que permitan transparentar, en las prácticas humanas —incluidas la eclesiales—, una fe auténtica en el señor Jesucristo.

4

Nos corresponde ahora ocuparnos de los presupuestos de la teología de la acción. Conviene precisar que se trata, desde el punto de partida, de una tarea decididamente teológica. Eso quiere decir, primero, que el recurso a la

⁶⁵ DE AQUINO. F. el carácter prático de la teología: Un enfoque epistemológico, 480.

acción humana no se da por un afán secularizador de la teología, sino porque se reconoce en ella, además de un objeto válido para la reflexión, un auténtico lugar teológico. Y no sólo uno al lado de los tradicionalmente reconocidos, sino uno que influye decididamente en la consideración de estos. Tal cosa implica, fundamentalmente, asumir la acción como “modo” de la auto-revelación de Dios que, según nuestra tradición religiosa, acontece en la historia nuestra que es la historia de Dios con nosotros⁶⁶; como suelo nutricio del saber teológico que nos permite re-descubrir el carácter vital de toda la Tradición eclesial y la función pragmática del ministerio magisterial; y como dinámica primaria de todo anuncio del Evangelio que pretenda pertinencia, fidelidad y veracidad.

La enunciación del carácter teológico supone, además, reconocer que la lectura se lleva a cabo, al decir de Tomás de Aquino, desde el horizonte de la revelación y la fe. Tal cosa, sin embargo, implica más que la fijación de un “objeto formal” para la teología. En efecto, si tenemos en cuenta que la revelación y la fe no se predicen en abstracto sino a partir del relato fundante de nuestra tradición religiosa, este horizonte implica, de suyo, un componente material irrenunciable. En otras palabras, no se trata sólo de una actitud fiduciaria del intérprete, sino que se procede a partir de principios teológicos que marcan una determinada dirección en la comprensión teológica de la acción humana y sirven, a la vez, como criterio teológico de discernimiento en el conflicto de interpretaciones. Tales principios son elementos pre-teóricos constitutivos de nuestra fe, que despliegan sus reservas de sentido en la comunidad creyente de la que se reciben y a partir de la cual se enuncian⁶⁷. Tales son, entre otros, la entraña comunitaria de Dios, el realismo de la encarnación, el carácter sacramental de la realidad, la catolicidad de la salvación, la gratuidad radical de la gracia y la dimensión escatológica de lo histórico. Otro tanto podemos decir del esquema teológico base propuesto por el Concilio Vaticano II que funge, además, como indicativo procedimental: autonomía, belleza y bondad de lo creado; afectación real por el pecado; necesidad de redención en Cristo; esperanza en la consumación escatológica de todo proyecto histórico⁶⁸.

⁶⁶ DV, 2.

⁶⁷ BEVANS, Stephen. *Models of Contextual Theology*. 35-40.

⁶⁸ GS, 2, 33-39.

El valor teologal de la acción, finalmente, se funda en el reconocimiento de que Dios, según la célebre enseñanza del Concilio Vaticano II, se revela en los hechos históricos interpretados por la palabra⁶⁹. Y este valor revelador de la acción se predica no sólo de aquellas acciones atribuibles a Dios y sólo a él (creación, encarnación, salvación)⁷⁰ sino al conjunto de acciones cotidianas y extraordinarias en que los hombres construyen la historia y realizan su ser. Como resulta evidente, estamos hablando de una consideración explícitamente creyente, teológica, de la acción humana.

Ahora bien, lejos de todo encerramiento disciplinar, la TA es, por principio, interdisciplinar. Entendemos aquí la interdisciplinariedad como la apuesta epistemológica en favor de la interacción integradora de las disciplinas, que se impone cuando el conocimiento sobre un problema socialmente relevante es incierto, cuando se disputa la naturaleza concreta de los problemas, y cuando hay mucho en juego para aquellos afectados por los problemas y aquellos involucrados en enfrentarlos. Ante tal complejidad de los problemas, se evidencia el riesgo de las simplificaciones y la insuficiencia de una disciplina aislada para dar cuenta de la realidad.

Tal interacción implica preguntar por la fecundidad real de la estructuración disciplinar del conocimiento y la enseñanza, tanto en el ámbito teórico o técnico como en el suelo común y previo a las disciplinas, donde se ponen en juego cotidianamente los intereses, los fines y las acciones de los sujetos que producen, enseñan, aprenden y aplican conocimientos. Dicha interacción supone, además, que procuremos un enfrentamiento complejo, no simplificado, de las diferentes esferas de la acción; esferas que son, de suyo, complejas en su génesis histórica, en su articulación estructural y en su impacto vital.

La mayor dificultad para la interdisciplinariedad en y desde la teología está en el cómo de su implementación, pues es preciso encontrar modalidades creativas que permitan al teólogo trabajar con las ciencias sin renunciar a lo propio de su saber. Desde el interior de nuestra tradición teológica podemos encontrar recursos para afrontar esta situación. Nos referimos a los principios teologales de la encarnación del Verbo y la entraña comunitaria de la

⁶⁹ DV, 2.

⁷⁰ WRIGHT, E. *God who acts*, 59-86.

divinidad, desde las respectivas teorías teológicas sobre las dos naturalezas de Jesucristo y la compenetración relacional intratrinitaria. En efecto, a partir de la relación intrínseca, no superficial o accidental, cuya comprensión permite distinción pero nunca separación ni confusión, podemos descubrir senderos para la constitución de un “intercambio orgánico”⁷¹ como dinámica de interacción entre las disciplinas científicas y el saber teológico.

Por intercambio orgánico entendemos una interacción que parte del presupuesto de la unidad y no de la separación originaria, tanto en la realidad como en el pensamiento. Su implementación implica, en primer lugar, acoger las esferas de la acción como “totalidades concretas” que se nos dan de forma sintética y no analítica; de modo que el pensamiento analítico no pierda de vista que el punto de partida es sintético y, por tanto, ha de serlo también el punto de llegada. En segundo lugar, que la teología no busque irrumpir como extraña en las ciencias, sus métodos y categorías, o viceversa, sino explicitar que los principios teologales están intrínsecamente presentes en la acción humana y que la consistencia y la autonomía de las praxis seculares y de los saberes de las ciencias no son obstáculo para la comprensión teológica de la realidad.

Para esta teología, entonces, es capital un sólido trabajo interdisciplinar. Esto permite alcanzar una comprensión y orientación cada vez más adecuada de la acción humana en su entraña teologal y su fecundidad teológica; en su hondura ontológica, sus elementos estructurales y sus condiciones contextuales; en su fundamentación racional y su crítica evangélica; en la legitimidad de sus intereses, la profundidad de su impacto y sus posibilidades de cambio.

5

Desde el punto de vista del método, en búsqueda de una presentación clara y a riesgo de ser muy esquemático, podemos afirmar que la TA se comprende a partir de un principio, dos movimientos y tres fases procedimentales. En lo que sigue, procuraremos explicitar estos elementos.

El principio metódico se expresa de la siguiente manera: el modo en que se nos dan las cosas en nuestra experiencia es indicativo del modo como debemos hacernos cargo de ellas en la reflexión. En otros términos, “el acceso

⁷¹ PARRA, A. *interacción del saber científico en perspectiva teológica*, 419.

intelectivo a una realidad cualquiera depende en gran parte del modo como esta realidad está constituida y se deja inteligir⁷². Con esto se indica que la propuesta de método no es fruto del capricho del investigador o de un esquematismo racionalista, sino que ha de atender a lo que se revela y al modo en que lo hace. En teología, sabemos todos, este principio cobra especial importancia porque siendo Dios nuestro objeto final, su comprensión no parte de principios especulativos inmutables y necesarios, sino de la revelación que Dios hace de sí mismo y de las dinámicas en que ésta tiene lugar. Así pues, el acontecer de la revelación es constitutivo del sendero para la elaboración de la teología⁷³.

En nuestro caso, esto significa que la dinámica en la que emerge para nosotros la acción, como lugar de la revelación de Dios y escenario del seguimiento de Cristo, señala la dinámica como procuramos teologizarla. Ahora bien, la acción, como la vida misma, se nos da en síntesis, no es análisis, es decir, en una articulación de elementos y sentidos que hacen de ella un todo. En consecuencia, aunque su tratamiento reflexivo es inevitablemente analítico, no podemos perder de vista que el punto de partida es sintético y que, mientras no recompongamos esa totalidad en el análisis, cualquier intento de comprensión y orientación efectiva de la acción será puramente fragmentario y, por lo mismo, poco eficiente. Los diferentes movimientos y las fases procedimentales, entonces, buscan atender a cada esfera del accionar como un “universal concreto” que se nos da agenciado, contextualizado, interpretado y direccionado.

Los mencionados movimientos, por su parte, han sido descritos metafóricamente como un “paso atrás”⁷⁴ y un consecuente “paso adelante”. En el primero se lleva a cabo una re-conducción del estudio desde la atención inmediata a la acción concreta hasta la crítica de sus fundamentos y el establecimiento de las dinámicas constitutivas del actuar humano. Así, “más acá” de la descripción de situaciones y de la identificación de causas, procuramos alcanzar las estructuras ontológicas del actuar y, correlativamente, del agente en su acción. El paso adelante, por su parte, consiste en un segundo movimiento de re-conducción reflexiva, esta vez

⁷² DEA AQUINO, F. *el carácter práxico de la teología*, 491

⁷³ SANCHEZ, Olivani. *¿Qué significa decir que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: editorial Bonaventuriana, 2007.

⁷⁴ PARRA, Alberto. *De camino a la teología de la acción*, 152.

desde el nivel ontológico explicitado hacia las acciones concretas en su facticidad histórica. Esto para procurar una re-configuración efectiva de la acción desde adentro, en las entrañas mismas de su agenciamiento y fundamentación, con miras a la construcción siempre renovada de la *eutopía* del Reino de Dios. El primer movimiento nos ayuda a hacer frente a los inmediatismos intervencionistas; el segundo permite salir de una teoría general de la acción hacia transformación de la facticidad histórica del accionar en la diversidad de sus esferas.

Los procedimientos o, mejor, las fases procedimentales son conocidas como *percepción* de la acción en sus contextos de realización (a); *analítica* de la acción en sus textos/discursos de fundamentación (b) y *planificación* de la acción desde los pretextos de liberación (c). Más allá de la evidente cercanía con la teología de la liberación y con el círculo hermenéutico de la comprensión, es preciso resaltar, en sintonía con nuestro principio metódico, que la concepción de estas fases está siempre referida a la constatación de que la acción humana se muestra indefectiblemente ligada al mundo subjetivo del agente, al mundo social de los discursos de validez y al mundo empírico al que tiende toda su talante emancipador⁷⁵. El método propio de la teología de la acción se resuelve en la dinámica conjunta de estos tres elementos que deben operar en términos de círculo hermenéutico, pues cada uno está referido y, en cierta forma, constituido por los otros dos. Solo esta interacción precave contra el solipsismo, el paralelismo y la simple tangencialidad de los elementos. En términos heredados de Calcedonia, estas fases procedimentales o elementos constitutivos del método, en la dinámica de su implementación y relación, han de ser distinguidas, pero nunca separadas o confundidas. Qué es lo específico de cada elemento y cómo comprender su articulación es el asunto que nos ocupa en lo que sigue.

a. La fase de *percepción de la acción en sus contextos de realización* hace referencia a la necesaria atención reflexiva, no ligera ni genérica, al acontecer concreto de la acción como un todo, con el ánimo de describir sus elementos, explicitar el entramado de su contexto y revelar la singularidad de su agente. Los dos primeros elementos hacen referencia al imperativo de atender a la acción tal cual ella acontece y al entramado de relaciones en que lo hace. Se trata, en última instancia, de aprender a ver y superar con ello

⁷⁵ HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*, 106-138.

ingenuidades, obviedades e immediatismos. Se impone, entonces, un competente análisis de realidad y, para ello, es preciso acudir a la medición socio-analítica que nos brinda categorías, herramientas y perspectivas.

El tercer propósito, por su parte, implica abandonar la “semántica de la acción sin agente”⁷⁶ para que, una vez reconocido el agenciamiento y con ello la esfera de la responsabilidad, se pregunte directamente ¿qué dice la acción de su agente? Fijémonos bien, no partimos de “qué dice el agente sobre su acción” sino de la acción y lo que ésta dice sobre su agente. En otras palabras, asumimos la acción no como instrumento de aplicación de teorías o doctrinas sino como lugar de revelación, esto es, como el decir originario del sujeto sobre sí mismo, sus motivaciones, su pensar, su ser. Esto nos ubica incluso en la perspectiva de la revelación bíblica, cuyas afirmaciones sobre Dios están siempre sustentadas en las acciones que se le atribuyen.

Con la pregunta por el agente se evitan las dificultades que traen consigo los anonimatos del accionar y se pone de manifiesto que la acción en cuestión, aunque puede ser la de otros, es primeramente la nuestra. Con la atención a los elementos y los contextos se privilegia la facticidad de la vida sobre las enunciaciones ideales de su deber ser. Con estas dos orientaciones, la primera fase de la teología de la acción pone en juego el principio de que percibir es, al tiempo, percibirse y percibir lo otro de sí. En otras palabras, que es preciso aprender a percibir la acción tanto en la irreductible subjetividad de su agenciamiento como en la alteridad constituyente de su concreción histórica.

b. La segunda fase de la propuesta metodológica, como enunciamos, es la *analítica* de la acción en sus textos/discursos de fundamentación. El cometido ahora es indagar por el entramado de teorías que justifican y no sólo explican el obrar, es decir, que fungen de razón suficiente y, en ese sentido, legitiman el estado de cosas que se ha descrito en el ejercicio perceptivo. Se parte de la constatación de que detrás de toda acción hay ciertos discursos que, asumidos como verdades, la fundamentan y configuran. Dichos discursos, aunque en sí mismos están fuertemente elaborados, suelen operar en las personas de modo pre-reflexivo, es decir, con fuerte adhesión y sin suficiente revisión. En efecto, por lo general solemos dar curso a la acción sin explicitar, aunque sea para nosotros mismos, el soporte ideológico de su

⁷⁶ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*, 36-74.

orientación o, mucho menos, preguntar por su legitimidad. Hacer analítica de la acción en sus discursos de fundamentación supone, entonces, aprender a dar razón del actuar, es decir, a explicitar las convicciones que la configuran y su razonabilidad; a con-validar los propios motivos con las motivaciones del actuar de otros agentes; a preguntar por la entraña evangélica del entramado de sentidos y valores que dan forma a nuestro modo de actuar en el mundo.

En este análisis es preciso tener en cuenta tres cuestiones. En primer lugar, que hay una correlación intrínseca entre teoría y praxis, según la cual la teoría es una nota fundamental de la praxis y la praxis es un momento constitutivo de la teoría. En este sentido, la praxis devela siempre una teoría que la soporta y los discursos son relevantes por la praxis a la que remiten o conducen. En segundo lugar, que nos enfrentamos siempre con una pluralidad irreductible de discursos tanto en el plano religioso-teológico como en el secular. Dicha pluralidad indica y exige apertura al diálogo y real reconocimiento de la diferencia. En tercer lugar, es preciso no esgrimir a la teología como criterio correctivo de los discursos seculares ni acudir a estos como recurso legitimador de la perspectiva teológica; sino, más bien, dar lugar a una deconstrucción mutua y, sobre todo, a una crítica teologal de los discursos tanto seculares como teológicos. Esta “crítica teologal” indica que, para el teólogo, es imperativo acudir a los relatos de la praxis evangélica para preguntar en qué medida nuestra acción está configurada o no por comprensiones realmente edificadas sobre la auto-donación amorosa y salvífica de Dios siempre y en todo lugar.

El valor de esta segunda fase radica en que sin explicitar y criticar la esfera de la fundamentación, los esfuerzos comprensivos y transformadores del accionar corren en riesgo de permanecer en la superficie, por cuanto no atienden al sustrato discursivo que lo configura y lo legitima.

c. La tercera fase, *planificación* de la acción desde los pretextos de liberación, pretende llevar a cabo una re-configuración del accionar percibido y analizado, de modo que en su acontecer efectivo contribuya a la realización de la persona y a la construcción de la comunidad humana. Se trata, entonces, del compromiso intelectual y práxico por trazar senderos operativos para la acción personal y comunitaria, humana y creyente; senderos que le permitan hacer honor a su carácter sacramental, es decir, transparentar el amor salvífico de Dios y el compromiso con el seguimiento de Cristo. Este compromiso con

la transformación de la acción requiere, en coherencia con la praxis evangélica, conciencia de una vocación histórica que se sienta impulsada a responder a los desafíos de la realidad con opciones fundamentales correlativas a dichos desafíos y, al tiempo, una entraña escatológica que permita imaginar utopías de hombre y de sociedad para orientarse hacia ellas, conscientes de lo que “todavía nos falta”⁷⁷ para alcanzarlas, seguros de que la plenitud del Reino no es de este mundo.

Es cierto que la orientación efectiva de la acción responde no sólo a sus configuraciones discursivas sino a “determinados intereses más o menos legítimos desde el punto de vista evangélico”⁷⁸. En ese aspecto, lo propio de esta fase es poner de presente, en íntima relación con nuestra tradición latinoamericana, que ni la teoría teológica ni la praxis teologal son movidas en primer lugar por la pregunta acerca del sentido de la vida sino por la vergüenza y la indignación ante la injusticia y la pobreza que golpean la vida real de las personas e impiden su construcción de sentido. Y esto por cuenta no de sucumbir a las presiones externas de la política, la sociología o la epistemología, sino por el imperativo de asumir las dinámicas constitutivas de nuestro relato fundante de revelación-fé. En efecto, en el seno del cristianismo, la revelación de Dios es movida por el deseo de salvación, no por la necesidad de adoración, y la fé de los hombres se define más por lo que decimos con lo que hacemos que por lo que decimos sobre lo que creemos.

En este cometido, es preciso una constante interacción con los saberes de la planeación y la gestión. Sus clarificaciones conceptuales y sus herramientas procedimentales son de innegable valor en las instancias del diseño de los planes accionarios de cara a los problemas identificados; de la implementación operativa de lo diseñado en las concretas circunstancias de la acción específica; del continuo seguimiento a lo implementado y a los procesos desatados; de la necesaria evaluación a los impactos alcanzados; y de la constante renovación del ejercicio de planificación de la acción ante las variantes ofrecidas por el contexto y las invariantes propias de la praxis evangélica.

Como se advierte con facilidad, en esta opción metódica hay una amable sintonía con la Teología latinoamericana de la liberación y con el

⁷⁷ HABERMAS, J. *Consideraciones sobre la fé*, 53-79.

⁷⁸ DE AQUINO, F. *El carácter práxico de la teología*, 494.

llamado círculo hermenéutico de la comprensión⁷⁹. Hay, sobre todo, una profunda atención a las estructuras mismas de la acción —compleja, contextualizada, agenciada, fundamentada, interesada—, cuya comprensión transformadora demanda la interacción constante de las dinámicas intelectivas de explicación sistemática, apropiación reflexiva y actuación responsable.

6

De acuerdo con lo enunciado, lo propio del teólogo de la acción, a diferencia del cientista social que busca “hacer una crítica teóricamente productiva de la sociedad y de sus prácticas sociales”⁸⁰, es indagar ¿en qué medida y cómo el cristianismo puede configurar la vida y orientar el accionar humano y, así, ser efectivamente una sabiduría para nuestro mundo? Primero, por supuesto, el accionar de los creyentes para quienes la sapiencia de la praxis evangélica resulta normativa y, segundo, el de los ciudadanos diversos para quienes dicha sapiencia puede resultar seductora y convincente. Esos son, a nuestro juicio, los asuntos más cruciales de la teología cristiana en nuestro tiempo, y su atención impide a la teología de la acción seguir pensando en la “casa propia” de los linderos eclesiales para sumir el desafío de trabajar en el “destierro” de la comunidad humana⁸¹. De esto modo, sin desconocer la importancia de la esfera eclesial con sus prácticas *ad intra* y *ad extra*, preguntamos por el amplio mundo de la acción humana, en cuya realidad, no al margen ni en paralelo, acontece la revelación de Dios y el seguimiento de Cristo.

⁷⁹ PARRA, A. *Textos, contextos y pretextos*, 13-45.

⁸⁰ HONNET, A. *Patologías de la razón*. 53.

⁸¹ DUQOC, C. *El destierro de la teología*, 10.

Notes to an action theology

Olvani F. Sánchez H.

Pontificia Universidad Javeriana (Bogota, Colombia)

1

In this article we attempt to enunciate the constitutive elements of an action theology (AT). The aim is to facilitate the dialogue between the different understandings of a functional specialization known as pastoral theology or practical theology. Even if this is an introductory proposal, we hope to show a theological reading of the human action focused on its intrinsic theological value and its primary character for the theological knowledge.

Thus, we organize this text in such a way that it shows the role and tasks of AT in the frame of the theological discipline; besides it points out TA specificity in front of the diverse orientations in its field of work; it reveals TA theological core and interdisciplinary imperative; finally, it shows TA methodical options based on the setting of its object.

2

TA is one of the three functional specializations of theology. The other two specializations are Biblical Theology and Systematic Theology⁸². The first task of TA as specialization is to show two characters of the entire theology: its praxis and its action. This is due to a double reason: TA takes on the human practices as object, but it also considers the praxis as a fundamental constitutive of its theological density:

“either insofar as it constitutes the reality to be theologized and thus determines, in some way, its intellectual access; either insofar as it

⁸² Facultad de teología, pontificia universidad Javeriana. Documento Identitario.

produces and/or mediates its own intellectual possibilities; or insofar as it directs theological action according to certain interests that are more or less legitimate from the evangelical point of view; or insofar as it constitutes itself instead of historicization and verification of theological theory⁸³.

In this sense TA pretends to constitute a particular perspective of fundamental theology. And this is due not only because it points out its purpose or its frame of influence, but also because it recovers the constitutive origin of theology as facticity of yesterday and today believer life that supports textual narrative – Bible – and doctrinal – Systematic – sedimentation of the Christian identity. Behind of the biblical word, and as its foundation, is the action of God that configures Salvation History and the human action that experiences God's love and witnesses His love by narrations. Behind of the doctrinal formulation of the faith, and as its support, is the action of the community that pretends to live from these testimonial narrations by understanding these narrations and by understanding themselves as community from the historical context of the narrations. Therefore, AT sets up and assures the nutritional field of theology and, therefore, its actionary and vital *telos*⁸⁴.

The second task lies in to figure out the event of God's loving self-donation and to design the paths to the following of Christ in believers' concrete life. In other words, while Biblical Theology is focused on to figure out the dynamics revelation-faith in and from the textual corpus of the Bible, and Systematic Theology figures out these dynamics in and from the expository doctrines of the ecclesial faith, TA attempts to figure out these dynamics in and from the facticity of life. This means in and from the different vital spheres - worlds of life – where the human and Christian action is put to the test. Thus, the human action is not used as context of the exegesis, systematizations or pastoral life, the human action is used as a reality

⁸³ DE AQUINO. F. *el carácter prático de la teología: Un enfoque epistemológico*, 490.

⁸⁴ En este sentido nuestro proyecto se ubicaría en el tercera tendencia teología práctica, según la tipología propuesta por Audinet y recogida por De Mori, a saber, *Teologías prácticas empíricas, Teología prácticas críticas y Teologías prácticas fundamentales*. (DE MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad. ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar? En: *Teología y Vida*, Vol. LIII (2012), 281-306. http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0049-34492012000200004&script=sci_arttext)

authentically *teológena*, in the deep sense that it is in the action where the transcendent and free communication of God happens. As theology, AT shares the same final action of the different functional specializations of theology; as “action” AT implies a specific difference in its immediate object and, therefore, a variation in its method of work.

To go in depth into the explicitness and development of this theological project – even nominally speaking – supposes a deepening and expansion of the field of work known as “pastoral theology”, “applied theology”, “practical theology”, “praxis theology”. To go in depth implies a bigger explicitness of its conceptual and procedural foundations; to expand points out a variation on the determination of its object. It is necessary to clarify this is not a hide contempt, neither a so-called neglect of these theological traditions. On the contrary, these traditions are so recognized that what is at stake is the increasing of their project and, by this way, a strengthening of their impact.

3

For the moment, a schematic and expository resource to the historical variations of this specific field of theological work can help us to realize the extent of our task⁸⁵.

Theological elaborations always have a kind of pastoral component inasmuch as they attempt to elaborate a fuller understanding of the faith and a more authentic experience of it. However, as long as specific theological specialization, we know that the origin of pastoral theology was related to the need of educating pastors that carried out the tasks in their communities⁸⁶. According to Floristán, that could be the reason pastoral theology was configured as a confused combination of practical advises (canonical and

⁸⁵ Seguimos aquí a: FLORISTÁN, C. *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca, *Sígueme*, 2009; PELLITERO, R. *Evolución del concepto "teología pastoral"*. En: "Scripta Theologica" 32 (2000/2) 433-470. Es preciso anotar que no proponemos una secuencia cronológica de escuelas, sino que distinguimos unas variaciones reales en la comprensión, expresada en categorías específicas, que pueden incluso coexistir en la actualidad.

⁸⁶ Floristán, Casiano. *Teología Práctica*, XXX

moral ones) addressed to priests and pastors⁸⁷. Hence, it is understandable that in many places this teaching is more focused on a pastoral instruction than in a theological basis and reflection. It means the stress is oriented to develop and strengthen the competences related to pastoral service, instead of being oriented to a systematic, critical and proactive understanding of such activity⁸⁸.

In this context it is understandable the nominal variation of “applied theology” because it was not focused on an autonomous and particular field of the theological knowledge, on the contrary, it was focused on an applied stage of the theological elaborations of exegetes and systematic theologians, who were holder of a rigorous theological science. For instance, the theological treatises whose final chapters usually lead into pastoral applications or spiritual theories proposed in advanced. In the same line are the works that are focused on the “pastoral setting” in an deductive way by looking for doctrinal clarity first to get the light to judge what elements in the level of knowledge could be valid and what realities in the level of doing could be acceptable.

Once this theological specialization was understood as practical theology, it could overcome the influence of a clericalism in its object, objective and addressees by broadening its frame to laics and their practices. Yet, in many places and situations the attention was still focused on the practices of church self-edification, it means, it was focused on fields of intra-ecclesial actions like catechesis, liturgy, mission, community and service⁸⁹. As it could be expected, the gap was growing, and then, practical theology was centred on particular ecclesial activities in the world, especially on social contexts in which the church has played an important role like education, health and social works. Hence, the reflection was still focused on the

⁸⁷ “un conjunto abigarrado de consejos prácticos (morales y canónicos) dirigidos a los sacerdotes, a los pastores” Floristán, Casiano. *Teología Práctica*, 9.

⁸⁸ Tal vez por eso, afirma Parra, el contexto originario de la Teología de la Acción es más la institución universitaria que la casa de formación religiosa de los ministros. (PARRA, Alberto. *De camino a la teología de la acción*)

⁸⁹ *Ibid.*, 335-646.

ecclesial practices of self-edification or practices of “institutional” presence in the secular world⁹⁰.

A definitive step in this line opening line was the Second Vatican Council and, especially, its pastoral understanding which led pastoral theology into crisis. Certainly, the manifest intention of *Gaudium et Spes* was “to explain to everyone how it conceives of the presence and activity of the Church in the world of today”⁹¹, the interlocution field was opened to “the whole human family”⁹², and the group of church’s “objects” with no fear reached “all man’s activity throughout the world”⁹³ and their complexity of problematics⁹⁴. Thus, for the Council, pastoral theology is understood as a discourse that goes beyond its object, the activity of pastors, the practices of church’s self-edification or church’s activity in the world, in order to pay attention to the human condition and its spheres of realization. On the other hand, from dynamics’ point of view, the applicative sphere is broadly overcome. Besides, it is demanded an authentic reflection to explicit the perspective of those who “believe in Christ”⁹⁵ and it is searched an authentic interaction with other perspectives with the aim to orient the human activity towards the promotion of the personal dignity and the construction of the community⁹⁶.

No doubt, the conciliar reflection is a memorable contribution to our theological field of work. However, like it happens with many aspects of this “magisterial chart of navigation”, the paths are drawn and even known, but they are not walked yet. In the pastoral-practical theologies of post-conciliar era, there has been a strong development of the theological basis and orientation of the *ad intra* and *ad extra* ecclesial activity. Yet, in many cases, the human action is not present as object of work, but it is present as element of contextualization of the ecclesial action. There are still suspects about the

⁹⁰ Esta circunscripción a la acción eclesial se mantiene incluso en la reciente propuesta de una “teología de las prácticas”. En efecto, cuando se habla en ella de “mediaciones objetivas de la fe”, se hace referencia sólo a las prácticas eclesiales.

⁹¹ *Gaudium et Spes*, N°. 2.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, 33-39.

⁹⁴ *Ibid.*, 46-93.

⁹⁵ *Ibid.*, 2

⁹⁶ *Ibid.*, 12-32.

theological projects that are in charge, on one hand, of the action of the church in the world and, on the other hand, of the world in which this action takes place and the human activity related to it.

With this setting we understand better the reason of the denomination “action theology”, instead of “pastoral theology”, “applied theology” or “practical theology”. Even if these categories have a certain similarity, the distinction is not just a nominal one. In fact, the variation of the direct object – from the ecclesial action to the human action – indicates a broader horizon than the traditional one, and then, it establishes an irreducible difference; though in the new field, the precedent denominations are understood, even resignified. In short, this dynamic of expansion which we rebuilt rapidly shows variations that, even if they are valuable in themselves, do not overcome the ecclesial limits in the determination of the object – something that is really different to the consideration we are already working on.

It is true that it is not possible start from scratch in theology, even if we have to begin once again. Therefore, AT is settled in the new perspective of Second Vatican Council as a way to get an understanding and a believer orientation of the human action in the depth of its basis, the complexity of its structures and the diversity of its spheres. Once again, it is not a new perspective against the ecclesial spheres of action, it is a new perspective that pretends to understand that the value of the salvific plan is not reduced to the ecclesial and religious character, but it is open to the human condition in the sense this condition was assumed and restored by the Word. Though the basic elements of this kind of interpretation were given in the core of the ecclesial community, the interpretation cannot be reduced to the spheres of action of such community.

This broader and deeper dynamic lead us into the consideration that AT is not just make equivalent to a traditional praxis theology. An important affirmation considering certain imperatives related to the attempt to recover critically liberation theology – so loved, but also so persecuted, in Latin America. Firstly, the distinction between both theologies attempts to avoid a certain immediatism that was focused on an action that did not take into account the ontological depth of this action present in the relation with the agent of the action and the speeches of basis of this action. Secondly, it is necessary to overcome the unjustified division between theory and praxis, and its mutual undervaluing, in order to recover an intrinsic correlation: the theory

is a basic note of the praxis and the praxis is the constitutive moment of the theory⁹⁷; in other words, it is necessary to assume that the human praxis is intellective and the human intellection is pragmatic. Thirdly, there is a necessary expansion of the category praxis, because in a certain moment of liberation theology it was reduced to the socio-political action, and then, this praxis lacked basic dimensions of the action that are present in the human and believer daily life. Finally, we want to face the privileges given to a certain group of liberation actors – for instance, certain social classes – over and in contrast to other actors of the socio-cultural and ecclesial structure.

In spite of these elements, there is a deep relation between AT and liberation theology. Thus, the wish to recover the sense of the ecclesial practices is not the only element that moves us, but also the need to rebuild relational, social and cultural dynamics that led us to reveal in the human practices – ecclesial ones included – an authentic faith in Jesus Christ.

4

The next task is to analyse the elements of Action Theology. It is necessary to stress this is a decidedly theological task. Firstly, this means that the resource to human action is not due an attempt to secularize theology; on the contrary, the resource to it is due to the fact that the human action is recognized as valid object of reflection, an authentic theological locus. Moreover, the human action is not just a theological locus; it is a kind of locus that has an influence over the other ones. This affirmation means to assume the action as “mode” of the self-revelation of God that, according to our religious tradition, happens within our history, a history of God with us⁹⁸; as a nutritional field of theological knowledge that let us to re-discover the vital character of the entire ecclesial Tradition and the pragmatic function of the magisterial ministry; and also as a primary dynamic of any announce of the Gospel that pretends to have pertinence, fidelity and truthfulness.

The enunciation of the theological character also implies to recognize that any reading is carried out, according to Saint Thomas, from the horizon of revelation and faith. However, such thing implies more than the attachment of a “formal object” for theology. In fact, if we take into account that

⁹⁷ DE AQUINO JUNIOR, F.

⁹⁸ DV, 2.

revelation and faith are not preached in abstract, but they are preached from the foundational narration of our religious tradition, this horizon implies an unalienable material component. In other words, it is not just about a fiduciary attitude of the believer, it is about theological principles that mark a certain direction in the theological understanding of the human action and, at the same time, work as theological criterion of discernment in the conflict of interpretations. Such principles are pre-theoretical elements that are constitutive of our faith, which spread their reserves of sense in the believer community from which they belong and from which they are formulated⁹⁹. Some of them are the communitarian core of God, the realism of the Incarnation, the sacramental character of reality, the catholicity of salvation, the free gift of the grace and the eschatological dimension of the historical reality. We could say the same of the theological basis scheme proposed by the Second Vatican Council, which serves as procedural indicative: autonomy, beauty and goodness of creation; real affectation for the sin; need of redemption in Christ; hope in the eschatological completion of any historical project¹⁰⁰.

Finally, the theological value of the action is based on the acknowledgment that God, according to the famous teaching of the Second Vatican Council, reveals himself in the historical facts interpreted to the light of the word¹⁰¹. And this revealing value of the action is not only preached as those actions only attributable to God (creation, incarnation, salvation)¹⁰² but also to the group of daily and extraordinary actions that the human beings used to construct history and realize their own beings. As it is evident, we are speaking of an explicitly believer and theological consideration of the human action.

Now, beyond of any disciplinary enclosure, TA is interdisciplinary for principle. Interdisciplinary is understood as the epistemological bet in favor of the integrative interaction of the different disciplines. This interdisciplinary exercise is mandatory when the understanding of a socially relevant problem is uncertain, when there is a dispute about the concrete nature of the problems, and when there is more at stake than those who are affected by the problem

⁹⁹BEVANS, Stephen. *Models of Contextual Theology*. 35-40.

¹⁰⁰ GS, 2, 33-39.

¹⁰¹ DV, 2.

¹⁰² WRIGHT, E. *God who acts*

or those involved in facing the problem¹⁰³. Such complexity of the problems shows the risk of simplifications and the insufficiency of a single discipline to realize what the reality is.

Such interaction implies to ask for the real fertility of the disciplinary structuration of knowledge and teaching, as much in the theoretical or technical sphere as in the common ground of the disciplines in which the interests, goals and actions of the subjects who produce, teach, learn and apply knowledge is at stake. Such kind of interaction implies to try a complex confrontation of the different spheres of the action; in fact, these spheres are complex in their historical genesis, in their structural articulation and in their vital impact.

The main difficulty for the interdisciplinary work in and from theology is how it can be implemented, because it is necessary to find creative modalities that allow the theologian to work with the different sciences without to quit to his own discipline. From our theological inner tradition we can find resources to face this situation. We are speaking of the theological principles of the incarnation of the Word and the communitarian core of the divinity, from the theological theories about the two natures of Jesus Christ and the intra-trinidadian relational understanding. In fact, departing from this intrinsic relationship (non-superficial, non-accidental), whose understanding let to distinction, but it does not let separation, neither confusion, we can discover paths to the constitution of an “organic interchange”¹⁰⁴ as dynamic of interaction between the scientific disciplines and the theological knowledge.

For organic interchange we understand an interaction that is part of the unity as much of the reality as of the thought. Firstly, its implementation implies to embrace the spheres of action as “concrete totalities”¹⁰⁵ that are given to us in a synthetic way, instead of an analytic one; in such a way that the analytic thought does not forget the fact that the point of departure is synthetic and, therefore, its point of arrival is synthetic too. Secondly, as much as theology as sciences should not irrupt as an alien element to each other methods and categories; on the contrary, it is necessary to explicit that

¹⁰³ MALLARINO, Consuelo.

¹⁰⁴ PARRA, A. *interacción del saber científico en perspectiva teológica*.

¹⁰⁵ SCANONE, J. *interdisciplinariedad*.

theological principles are intrinsically present in the human action and, moreover, that the consistency and autonomy of secular praxis and sciences' knowledge are not an obstacle to the theological understanding of reality.

Thus, a solid interdisciplinary work is crucial for this kind of theology. This work facilitates to get a more adequate comprehension and orientation of the human action in its theological core and theological fertility; in its ontological depth, structural elements and contextual conditions; in its rational basis and evangelical critique; in the legitimacy of its interests, the depth of its impact and the possibilities of change.

5

We can assert, from the point of view of the method in order to get a clear understanding, even if this is very schematic, that AT can be understood from a principle, two movements and three procedural stages. In the next elements of this paper we will try to explicit these elements.

The methodical principle is understood as: the way how the things are given to us by the experience indicates the way how we should take charge of them in the reflection¹⁰⁶. This implies that the proposal of method is not the consequence of researcher's whim, neither of a rationalistic scheme; on the contrary it should consider what is revealed and the way how it is revealed. This principle gains importance in theology because God is its final object and the understanding of God does not begin from necessary and immutable speculative principles, but it begins from God's self-revelation and from the dynamics this self-revelation has. Hence, the occurrence of revelation is constitutive of the way to elaborate theology¹⁰⁷.

In our case this means that the dynamics in which, according to us, the action emerges - as the locus of God's revelation and setting of the following of Christ - points out the dynamics as we attempt to theologize it. Now, the action in the same way than the life is given to us in synthesis, instead of in analysis, in an articulation of elements and senses that make it a whole. Consequently, even if its reflexive used is inevitably analytical, we cannot

¹⁰⁶ "el acceso intelectual a una realidad cualquiera depende en gran parte del modo como esta realidad está constituida y se deja inteligir", DEA AQUINO; F. *el carácter prático de la teología*.

¹⁰⁷ SANCHEZ, Olvani. *¿Qué significa decir que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: editorial Bonaventuriana, 2007.

forget that the starting point is synthetic, and then, if we do not restore this totality in the analysis, any attempt of understanding and effective orientation of the action will be purely fragmentary, therefore, inefficient. Thus, the different movements and procedural stages attempt to analyze each sphere of the action as “concrete universal” that is given to us as arranged, contextualized, interpreted and addressed.

These elements have been described as a “step back”¹⁰⁸ and a consequent “step forward”. In the first one, there is a re-orientation from the immediate attention to the concrete action to the critique of its basis and the setting of the constitutive dynamics of the human acting. Hence, “within” of the description of situations and the identification of causes, we attempt to reach the ontological structure of the acting and, correlatively, and the agent of its action¹⁰⁹. The step forward consists in a second movement of reflexive re-orientation from the ontological level that is specified in the concrete actions of its historical factuality.

The procedures, or procedural stages, are known as *perception* of the action in their contexts of realization (a); *analytic* of the action in their base text/speeches (b); and *planning* of the action from the pretexts of liberation (c). Beyond of the evident similarity with liberation theology and the hermeneutic circle of understanding, and in the same line of our methodical principle, it is necessary to highlight that the conception of these stages is always related to the fact that the human action is seen as tied to the subjective world of the agent, the social world of the speeches of validity, and the empirical world of its emancipatory character¹¹⁰. The particular method of Action Theology appears from the combined dynamic of these three elements that must act in terms of hermeneutic circle, considering that each one is related and constituted for the other two ones. Only this interaction prevents against solipsism, parallelism and simple tangenciality of the elements. In terms of Calcedonia’s heritage, these procedural phases or constitutive elements of the method should be distinguished, instead of being confused between them or being separated of each other, in the dynamics of their implementation and mutual relationship.

¹⁰⁸ PARRA, Alberto. *De camino a la teología de la acción*,

¹⁰⁹ Aparece aquí el ser humano en su condición teologal

¹¹⁰ HABERMAS, J.

a. *Perceptive* phase is related to the necessary reflexive attention, neither light nor generic, to the concrete event of the action as a whole, with the aim to describe its elements, to explicit the structure of its context, to reveal the singularity of its agent. The first two elements make reference to the imperative of pay attention to the action as it happens and to the structure of relationships where it happens. Ultimately, it is about to learn how to see, and then, how to overcome the naivety, obviousness and immediatism. Thus, it is necessary a competent analysis of reality, which demands a socio-analytic mediation that offers us categories, tools and perspectives.

The third purpose implies to dismiss the semantic of the action with no agent¹¹¹; then, once the promotion is recognized, and also the sphere of responsibility, the direct question is: what does the action of the agent say? which means we do not depart from the question: what does the agent say about his action? But we depart from the action in itself and from what this action says about its agent. In other words, we do not assume the action as an instrument of application of theories or doctrines, but we assume it as locus of revelation, it means, as the primary saying of the subject about himself, his motivations, his thought and his being. Indeed, this set us in the perspective of the biblical revelation, whose affirmations about God are always supported in the actions attributed to Him.

With the question for the agent, it is possible to avoid the difficulties of the anonymity of the action and it is exposed that the action, even if it could be other ones' action, it is primarily our action. With the attention to the elements and contexts, it is privileged the factuality of life over the ideal enunciations about its must-be. With these two orientations, the first phase of Action Theology asserts that the principle of perceiving is, at the same time, self-perception and perception of the other one. In other words, it is necessary to learn how to perceive the action as much in the irreducible subjectivity of its promotion as in the constituent otherness of its concrete action.

b. the second phase of the methodological proposal is the analytic of the action of its texts/speeches of basis. Now, the aim is to enquire into the structure of theories that not only explain the action, but also justify the action; it means theories that provide the sufficient reason to the action and, in this sense, legitimize the state of affairs that have been described in the

¹¹¹ Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*.

perceptive exercise. The point of departure is the verification that behind of any action there are certain speeches that assumed as true base it and configure it. Although such speeches are strongly elaborated in themselves, they used to act in a pre-reflexive way in people; it means with a strong adhesion, but a lack of revision. In fact, we use to initiate the action without specify – for others and even for us – the ideological support of its orientation, and a lot less to ask for its legitimacy. Then, to elaborate an analytical of the action with its bases speeches implies to learn how to give the reason of the action; it means to make clear the convictions that configure it and its reasonableness; to con-validate the own motivations with the motivations of the actions of other agents; to ask for the evangelical core of the structure of senses and values that gives shape to our way of action in the world.

In this analysis it is necessary to take three questions into account. First, there is an intrinsic correlation between theory and praxis and according to this correlation the theory is a basic note of the praxis and the praxis is a constitutive moment of the theory¹¹². In this sense, the praxis always reveals a theory that supports it and the speeches are relevant to the praxis: they are referred to the praxis and oriented to it. Second, we are always facing the irreducible plurality of the speeches as much as in the religious-theological sphere as in the secular one. Such plurality indicates and demands opening to the dialogue and to the real knowledge of the difference. Third, it is necessary do not hold theology as corrective criterion of the secular speeches; neither to use them as legitimizing resource of the theological perspective; on the contrary, it is necessary a mutual deconstruction and, about all, a theological critique of the secular and theological speeches. This “theological critique” implies that, for the theologian, it is mandatory to use the narrations of the evangelical praxis to ask to what extent all our actions are configured for understandings that are really based on the loving and salvific self-donation of God¹¹³.

The value of this second phase resides on the fact that if we do not explicit and judge the sphere of bases, the comprehensive and transformative efforts of the action are in risk of being reduced to the surface, because it does not take into account the discursive strata that configure it and legitimize it.

¹¹² DE AQUINO, F.

¹¹³ GONZALEZ, A.

c. the third phase, *planning* of the action from the pretexts of liberation, attempts to carry out a re-configuration of the action perceived and analysed. In such a way that in its effective happening contributes to the fulfilment of the person and the construction of the human community. Thus, it is about the intellectual and practical commitment to propose operational paths to the personal-communitarian, human and believer action; paths that show its sacramental character; it means, the character to reveal the salvific love of God and the commitment with the following of Christ. In coherence with the evangelical praxis, this commitment with the transformation of the action requires the conscience of a historical vocation that is motivated to answer to the challenges of reality by basic options that are correlative to such challenges and, at the same time, are a eschatological core that let us to imagine, and orient towards, utopias of man and society with the awareness that we still are not able to reach them¹¹⁴, because we are sure the plenitude of the Kingdom is no from this world.

It is true that the effective orientation of the action not only answers to its discursive configurations, but it also answers to certain speeches that are legitimate from an evangelical point of view¹¹⁵. In this aspect, and in a close relationship with our Latin American tradition, the particular element of this phase is to assert that neither the theological theory, nor the theological praxis, are moved by the question about the meaning of life, but they are moved by shame and indignation before the injustice and poverty that destroy the real life of people, impeding they can construct their own meaning of life. And this is not due to the risk to succumb to the external pressure of politics, sociology or epistemology, but it is due to the imperative to assume the constitutive dynamics of our foundational narration of revelation-faith. In fact, in the core of Christianity the revelation of God is moved by the wish of salvation, instead of a need of adoration. And the faith of men is more defined by what we say with the things we do, that defined by what we say about what we believe.

For this purpose, it is necessary a continuous interaction with the knowledge of planning and management. Their conceptual clarifications and

¹¹⁴ HABERMAS, J.

¹¹⁵ “determinados intereses más o menos legítimos desde el punto de vista evangélico”, DE AQUINO, F, 490.

procedural tools have an undeniable value in the instances of the design of the action plans in regards to identified problems; the operational implementation of what is designed in the concrete circumstances of the specific action; the continuous following of what is implemented and the initiated process; of the necessary evaluation to the reached impacts; and the constant renovation of the exercise of planning of action before the variables offered by the context and the proper invariant of the evangelical praxis.

As it is possible to notice, in this methodical option there is a friendly closeness with Latin American liberation theology and with the so-called hermeneutic circle of comprehension¹¹⁶. About all, there is a deep attention to the structures of the action – complex, contextualized, promoted, based, and interested - whose transforming understanding demands the constant interaction of the intellective dynamic of systematic explanation, reflexive appropriation and responsible action.

6

According to this, and in contrast with the social scientist, the proper work of the Action theologian attempts to elaborate a productive critique of the society and its social practices¹¹⁷. It is about to investigate: to what extent and how Christianity can configure the human life and orient its action and, in this way, being a wisdom for this world? Firstly, it is for the action of the believers, for whom the evangelical praxis is normative. Secondly, it is for the action of the diverse citizens, for whom such wisdom could be seductive and convincing. According to us, these are the crucial issues of the Christian theology of our time and its attention avoids Action Theology stuck in a thought focused on the “own house” of the ecclesial boundaries, and then, it leads this theology to assume the challenge of working in the “exile” of all the human community¹¹⁸. In this way, and also acknowledging the importance of the ecclesial sphere with its *ad intra* and *ad extra* praxis, we ask for the broad world of the human action, whose reality – nor apart from, neither in parallel – is the locus of God’s revelation and the following of Christ.

¹¹⁶ PARRA, A. Textos, contextos y pretextos.

¹¹⁷ “hacer una crítica teóricamente productiva de la sociedad y de sus prácticas sociales”, HONNET, A. Patologías de la razón. Buenos Aires: Katz, 2009, 53.

¹¹⁸ DUQOC, C. El destierro de la teología.

The Project of Practical Theology - the English speaking world: reflections drawn from recent experiences

James Sweeney

Heythrop College – University of London

Clare Watkins

Roehampton University

What is ‘Practical theology’? The proposal of the Santiago Group

Two years ago at Belo Horizonte in our presentation on this topic our group gave an account of the British perspective on the development of practical theology as rooted originally in the Protestant theological tradition, but with the more recent emergence of a distinctive Catholic voice. We also explained our particular research approach developed at Heythrop College of ‘Theological Action Research’. In this presentation I will not go over that ground again, but reflect now – in the light of our experience - on a number of issues arising from the Santiago proposal for practical theology, as stated:

A fundamental reflection on pastoral practices in the theological service of the mission of the Church – specifically, the requirement of a ‘new evangelisation’

Three issues to address are:

1. The roots of the turn to *practical* theology, and the turn to the practical *in* theology

2. The range of pastoral practices that fall within the scope of practical theology
3. The theological nature of such practices and how they express Christian truth

Discussing these issues enables us also to critique the Santiago proposal itself.

In the Santiago proposal, theology is seen as practical fundamentally because it has the practical mission to serve the life of faith expressed in practices and emerging, under the inspiration of the Holy Spirit, from practice. Theology of this practical kind, understood as *fides quaerens intellectum*, has the task of reflecting critically on practices to sustain them in disclosing the mystery they embody. This is 'Being Practical' in a very fundamental sense, not just in working procedures, and it belongs to the DNA of theology.

1. The turn to the practical

The turn to the practical is clear in theology, as in other disciplines, even philosophy. We understand this turn as a primary characteristic today of theology *as such* as well as the deep root of the new developments in 'practical theology'. The story within Catholicism is well known - the decided move away at Vatican II from the dominance of scholastic theology and the Council's adoption of biblical and sacramental approaches and its return to Patristic sources, thereby re-focusing theological thought in more pragmatic and less cerebral ways. The Council's over-riding pastoral purposes had the same effect, and the final conciliar document, *Gaudium et Spes*, confirmed Christian life as lived in the very midst and at the heart of the world. This is the essential locus of the strictly theological enterprise too.

The shift towards the practical emerges in varied ways and cultural contexts – the various liberation theologies, for example, are clearly theology in practical mode. While theology's roots in the praxis of Christian faith are evident across the historical tradition, this tended to be lost sight of, particularly in the epistemic pluralism and diversity of thought-discourses that emerged with the Enlightenment. Modernity's emphasis on empirical method as the primary validation of human knowledge itself discounted the

traditional philosophical and wisdom categories in which Christian faith was formulated. One effect of this kind of theoretical shift was to change sensitivities at the popular level as well and usher in a profound cultural change. Even more today, in a post-modern world, as we seek to grasp the sense of the world, of life, of ourselves, we require concrete evidence more than just theoretical principle (think of the salience of psychology and the human sciences). In our grasp of the truth of the Christian faith we depend more on witness and practice than on simply theoretical explanations from theology (think of the demise of the old-style catechism). The contemporary turn to the practical in theology, then, is in response to contemporary sensibilities and is in deep continuity with the long historical tradition.

British culture, in common with the rest of the English-speaking Anglo-Saxon world, has a strong cultural tendency towards the pragmatic and a scepticism of ideology that is pervasive in public life and politics. This pragmatism now connects with post-modern sensibilities about issues of the self, identity and the championing of previously (or currently) marginalised groups – the women's movement, gay rights (LGBT), etc. Such a context presents Christian faith and theology with a challenge and an invitation. On the one hand, can traditional Christian faith any longer be taken seriously? But also, what can Christian faith offer by way of response to the discontents of these present times?

Some of our research instances of the turn to the practical:

Catholic school leaders 'doing' theology

The action research project *Visions for Educational Leadership* (VfEL) explored leadership in the Catholic school sector in terms of its capacity for theology, ethical responsibilities and spirituality. School leaders were engaged in an active conversational process about their experience, their needs, their proposals. What became clear – simple but surprising – was the profound effect the research method itself had. Involving the head teachers in this active way was immensely empowering; it made the research come alive and generated new levels of energy. Theology was no longer coming across as 'theory' but actually connecting with their lived professional concerns.

A contrast could be drawn with the previous research phase. It used the classical approach, producing a serious report analyzing socio-cultural change and its theological implications for Catholic education.¹¹⁹ It was undoubtedly a major piece of work in itself - and it named the need for an enhanced theological leadership capacity – but it suffered from a certain deficit. As well as being couched in unfamiliar terms and at an abstract level of theoretical analysis, the missing link was in the research exercise itself.

Educationalists were quick to spot the lacuna here – the gap between articulating ideas and the learning process. For this to be tackled more is needed than just better communication techniques; it is the *generation* of knowledge that is at issue. Reflective engagement in and with practice opens the door of knowledge. VfEL has been an ongoing exercise of addressing in a theologically oriented manner the many practical issues of leadership, pastoral care and school-ecclesial mission.

Are Catholic agencies still Catholic? A challenge for theology

An issue for Catholic schools, and many others agencies, is: What does it mean to be Catholic? What is our Catholic identity? It is one thing to define this clearly on paper, but another for the identity to be espoused and operant in a group's life and activities. This is an issue particularly when agency personnel (employees, teachers, development workers) are not Catholic, perhaps not persons of faith.

In research with CAFOD (the official aid agency of the Church in England and Wales and a member of Caritas International) small groups of staff were invited to read and react to texts drawn from Catholic Social Teaching (CST), which CAFOD takes as its fundamental 'charter'. Even if not committed to the Gospel basis of CST the staff related positively and were able to identify with the basic values. What they recognised was that this was a uniquely

¹¹⁹ Heythrop Institute for Religion, Ethics and Public Life, *On the Way to Life*, 2005

helpful ‘discourse’, useful to them as development workers engaging in fieldwork with bishops and other church personnel.

The same issue arose in VfEL. Many teachers are not Catholic and most schools have a significant number – sometimes a majority – of non-Catholic pupils. One response to such a situation is to introduce relevant material on the aims and purposes of Catholic schooling and Catholicism more generally in staff development sessions. It is not only having the theological principles clear that matters in sustaining Catholic identity, but engaging with the theology practically – also with those who are not Catholic ; because identity is *created*. Faith identity issues cannot be addressed simply in an organizational frame; they have to be handled in explicitly theological terms.

Supporting ‘new ecclesial movements’ – a story of theological accompaniment

The new ecclesial movements are a feature of the post-conciliar Church. Our approach of Theological Action Research was first conceived as a theological accompaniment of groups and agencies that come under this category and which were newly emergent in Britain.¹²⁰ They do not belong to the hierarchical structure but arise from ‘the Church’s life and holiness’ (rather like religious and consecrated life, *Lumen Gentium*, 44). They are of charismatic provenance, the gift of the Spirit. The hierarchy task is welcoming and supporting them; but also crucially, to discern with them the call they have heard and its implications, and then approve their mission and foundational documents and life practices.

¹²⁰ The first research phase was with: a parish Basic Ecclesial Community, Catholic Faith Exploration (CaFE), an inner city School of Evangelisation, a Diocesan Renewal Programme, the Sion Community for Evangelisation, and Youth 2000. In subsequent work Anglican groups were included. See *Going Forth: an enquiry into Evangelisation & Renewal in the Catholic Church in England & Wales*;

Such discernment means reflecting critically on the lessons of experience and reviewing one's life and activities; it is 'listening to the Spirit', testing experience. It requires holding oneself or one's community open to the gift and the challenge of the Gospel and the deep tradition of the Church. Discernment is always discernment of practice, but it is to be carried out *within* the biblical narrative of salvation. It is, inevitably, a deeply theological exercise.

Practical theological discernment is critically essential; on the one hand, positively - to ensure coherent evangelical development and sustain communion across the Church; and negatively - to avoid becoming disengaged from the Church's mission, or collapsing into mere activism or developing a poorly focused spirituality.

Reflection: The roots of the turn to practical theology, and the turn to the practical in theology

The three research experiences described above illustrate 'doing' theology, not just knowing about it in book terms. This empowered the school leaders; they were learning theology in the exercise of doing it in the context of their work practices and educational responsibilities. This goes some way to overcome theology's 'image problem' as abstruse or 'angels dancing on the head of a pin'. Even in church circles theology is often seen as distant from the business of running a parish, or the tasks of evangelisation, or the pastoral support of people in need or in crisis.

The question is asked: *what use is theology?* In reply, practice is much more than 'doing things'! Practices are intentional actions that require understanding as they are being engaged in. They are highly structured patterns of human action.¹²¹ Elaine Graham speaks of their 'creative and epistemological' nature. Practices 'give rise to new knowledge'; they are

¹²¹ See Alasdair Macintyre in *After Virtue* (London, Duckworth, 1981 (second edition 1985), p. 187) where he gives a (suitably complex) definition of a practice, which may be summarised as: socially established cooperative activity through which goods internal to the activity are achieved in carrying it out according to standards of excellence.

‘intrinsically disclosive of new realms of understanding ... Practical knowledge involves the inhabitation of a moral or existential universe as much as it entails the exercise of pure technique.’¹²² Today, faith groups seeking to find creative ways of engaging with new social realities need to explore the theological ‘founts of wisdom’ to guide their discernment.

But, some will ask, does theology make that much difference? Is it not the doing of the work of God that counts rather than reflecting on it? But, we are required to ‘give reasons for the hope that is within us’ (1 Peter 3:15). And we cannot give voice to the Gospel message in our times without an adequate language. That language has to do more than merely repeat traditional scriptural or theological formulae; it has to communicate to those formed in our late-modern culture. A key aim of practical theology, then, is not just to build theological knowledge or literacy but to enhance *skills of theological communication*. To quote from one of our research reports:

For theological language to work it has to be appropriate; it must be apt for context. It has to be apt for the work it has to do (in proclamation, catechesis, spirituality, social action, liturgy); it has to be apt for today’s cultural sensitivities; and it has to be apt for giving expression to the transcendent realities of faith. It requires a rich vocabulary and careful modes of expression. The required capacity, beyond a basic theological literacy, is theological *fluency* - the ability to speak an appropriate theological language appropriately. (*Living Church in the Global City: Theology in Practice*, 2008, p. 43)

It is worth emphasizing the need to ‘give expression to the transcendent realities of faith’. While the pragmatic orientation of Anglo-Saxon culture may fit with theology as a practical discipline, this carries its own risk. Over-reacting against mere theological theorizing, practical theology can present itself as simple ‘empirical theology’ – reduced to social analysis with a theological flourish. This strips out any robust theological hermeneutic. Unfortunately, some recent examples of ‘practical theology’ (dissertations and doctoral theses) suffer from this. In turning to the practical we must not get lost in the practical.

¹²² Elaine Graham, *Transforming Practice* (London, Mowbray, 1996, pp. 99-100)

2. Pastoral practices and the scope of practical theology

The Santiago proposal - practical theology as 'fundamental reflection on pastoral practices in theological service of the mission of the Church' - raises questions of scope and focus. Does the focus on 'ecclesial practices' narrow the scope of practical theology excessively? Or is it a proper ecclesiological focusing of its aims? Is practical theology determined by practice in its solely ecclesial dimensions? Is this the same as or different from 'practical ecclesiology'? Is this *practical* theology or a new variant of *pastoral* theology?

The imprecise definition of practical theology is an intractable problem. All theology is practical 'in intent', and many theological disciplines or sub-disciplines have a fundamentally practical orientation (liturgy, catechetics, etc). It is clear that 'practical theology' is practical in that it engages with contemporary issues and realities and makes them integral to the theological enterprise (as 'locus theologicus'). But within this broad perspective there remain various possible avenues of approach.

Reflecting on 'context' – on the socio-cultural, political, economic, demographic, anthropological and religious context - is a fundamental feature one way or another. But this can be addressed in different ways. It can be fore-grounded as the primary or predominant point of interest and practical theology's determining feature – as in the process of reading the signs of times and articulating a faith response. Here 'context' is the frame within which a theological response is articulated; and it involves some form of correlation between the issues uncovered in contextual settings and the answer or response of the Gospel. In the Santiago approach, however, ecclesial practices are fore-grounded. The issues of context are then viewed from this standpoint, and theologically, rather than themselves framing the practices. The frame is ecclesiological, which of course is a primary orientation for Catholic theology since Vatican II.

This provokes the question about which precise ecclesial practices are in the frame. One traditional way of framing practices in their ecclesiological significance is the triad *Leiturgia, Martyria, Diakonia* - three 'fields' of practice in and by which the Church remains 'in Christ' and pursues its missionary goal. Christian faith finds existential expression in the way of

living structured by and giving expression to these very fundamental practices.¹²³

Within the three fields a host of individual practices is located. *Leiturgia* is a way of life (the continuous matter of being a ‘practicing Catholic’, a regular attender) and it is individual practices (going to Mass, receiving the sacraments, prayer and praise). *Diakonia* includes a host of individual practices as laid out in Matthew 25 (visiting the sick and in prison, giving food to the hungry, etc), and it is a long-term commitment to service (as teacher, doctor, parent, priest). *Martyria* or witness is given by one’s whole way of living, and it also involves individual practices – speaking of Christ to others, catechesis, taking a counter-cultural stand, and ultimately laying down one’s life. Practice converges with the notion of lifestyle - a set way of living one’s life according to adopted values and for chosen goals – and it implies specific practices.

An individual instance of practice may have diverse purposes and goals. Speaking to a homeless person on the street is an immediate act of human care, but it is also ‘doing it to the least of these’; and insofar as the Body of Christ is acknowledged here and the event of Church is realised in this action - it is *diakonia*. Celebrating the Eucharist is a moment of deep communion with the Lord in the midst of his Body the Church – *leiturgia* – and it is also an act of witness, one that may carry over into the public and political realm.¹²⁴

Some research instances of critical reflection on practices:

<i>Practices in their theological identity</i>

¹²³ The great range of images laid out in chapter 1 of *Lumen Gentium*, drawn from the Scriptures and the later theological tradition, provide the means the Church calls upon in explaining itself to itself (as well as the world beyond itself). They coalesce in explicating the reality and identity of a human community conscious of being called together by the Father, empowered by the Holy Spirit, and charged with the mission of proclaiming the Gospel of salvation in Christ to all people.

¹²⁴ A celebrated instance of this was Oscar Romero’s public ecclesial prophetic protest at the murder of his great friend Fr Rutilio Grande, ordering that a Mass of memorial would be the only Mass celebrated in the diocese the following Sunday

An example of the re-formulation of practice and widening its ecclesiological implications was head teachers, faced with very diverse school populations in terms of religious adherence (both staff and pupils), coming to see their school educational practice not simply in terms of support for Catholic families, but as engagement in evangelisation of culture - not in any proselytising sense, but rather as the encompassing aim of all the school activities, academic and personal as well as spiritual and pastoral. Evangelisation in this vision is not confined to religious education or liturgy but is putting the educational work of the Church at the service of the wider society. This is an instance of engagement at the level of practice giving substance to a theological principle – ie, the broad understanding of evangelisation as outlined in *Evangelii Nuntiandi*.

An enlarged the notion of Church was another outcome of this theological reflection - the perception of the Catholic school as itself *church*, not simply allied to church or an agency of the church or parish. Given the reality of so many non-churchgoing pupils and families, the only experience of church they are likely to experience is the *diakonia* of the Catholic school. The school reaches people in ways the traditional parish now does not. Insofar as the Church as mystery of salvation touches these people's lives it may do so only through this means – or through some other agency, CAFOD or a Housing Justice or Church Action on Poverty.

Faith practices embody, at least in some measure, the reality of Church. We are familiar with this in the term 'domestic church' – the mystery of the Body of Christ lived out in family life and the Christian-sacramental practice of matrimony. The principle can be extended to other forms of ecclesial practice. The Church of England makes extensive use of the idea of 'new expressions of church' – the founding of new congregations, church gatherings in cafes and pubs, 'Messy Church' (ie, gathering children in an interactive experience of play, fellowship and worship – with parents (often single parents) in the wings, not very gospel-committed but intrigued!)

The sense of ecclesial practices broadening our understanding of what it means to be church - that lived faith permeates all of life, and that all of life is held within lived faith - can help counter post-modern suspicion of institutions. In Britain, so the sociologists say, religion is a matter of

‘believing rather than belonging’ – some form of religious faith, inchoate and unfocused, persists even as practice declines. An intriguing instance of this from research was volunteers in a social action housing charity being very reticent, out of fear of proselytism, about their work having any religious dimension at all or anything over and above humanitarian charity; but the homeless people saw the religious dimension much more easily and found it quite unproblematic.

Practice and the priority of ‘gift’

One limit of thinking this way about practices is a possible pelagian taint – that *our* practices effect the mystery of salvation for us. All the more need, then, to emphasise the priority of grace. The scriptural practice of *lectio divina* has built into it respect for the priority of the Word of God to which the Scriptures themselves give witness; eg, the Law of Moses as the covenant God makes with the people invites the response (or practice) of the people. Similarly, in sacramental practice the priority of grace offered to those approaching Baptism or the Eucharist is central. Celebrating the sacraments is not in the first instance *our worship* but a response to invitation; it is being welcomed into and embraced in the mystery of God’s abiding presence.

One striking experience here is a person who was for long a peripheral member of a parish community, keeping herself at a distance and taking part only for her own needs and in her own terms. But gradually she found herself drawn in. Her explanation was that the very lack of pressure to do more eventually overpowered her. The parish was ‘so non-expectational as to be magnetic’. There was a hidden power in the parish life, in the ecclesial *communio*.

Reflection: The range of pastoral practices that fall within the scope of practical theology

The Santiago proposal to focus practical theology on ecclesial practices gives it a clear focus. It is in line with Rahner's vision of pastoral (or practical, his preferred word) theology.¹²⁵ Moreover, it builds in the theological dimension, which can very easily be elided in what claims to be theological work.

It does require emphasis that practices undertaken within an ecclesial context are from the outset 'theologically laden'; they embody theological meanings and significances; theology is not simply a perspective on these human practices, or one - perhaps optional - way of viewing them. This is so not because they are socially and publicly structured in a particular theological way but because the motivations of the actors and their self-perceptions are framed in terms of faith or theology. Moreover, in methodological terms researching faith practices and faith groups from a theological viewpoint has an advantage over a simple sociological or organisational analysis in that it approaches them in their own terms and understands them in their faith-theological identity (while recognising the need for inter-disciplinary work to carry the research through). Research that is *merely* empirical risks reducing faith practice to observable behaviours.

At the same time, the Santiago proposal can seem to put limits on the scope of the exercise. A vast range of practices is covered in theology – ethical, political, spirituality, catechetical, liturgical – as well as the practices of our common humanity – education, economic and business, politics. There are many 'practical theologies'¹²⁶ to address these realities. 'Turf wars' over what is to be acknowledged under practical theology as a precise rubric would not be helpful. Clarity of aim and purpose is always helpful. Perhaps the last word as to what counts as practical theology should be left to practice – effective theological work within one or other research paradigm will speak for itself.

¹²⁵ See 'The New Claims which Pastoral Theology makes on Theology as a whole, in *Theological Investigations*, vol 11, pp. 115-136.

¹²⁶ See the recent USA publication, *Invitation to Practical Theology: Catholic Voices and Visions*, edited by Claire E. Wolfstich, NY: Paulist, 2014. The wide scope of practice oriented theology is represented, but no central focus is identified.

Reactions to the proposed texts for the characterization and specification of a theology of practice.

Pr. Eugenio Rivas

Faculdade Jesuitas de Filosofia e teologia (Belo Horizonte, Brésil)

The first contribution to which I wish to refer is that of “Notes for a theology of action.” (TA) It is a complex proposal whose claim is a theological reading of all human action. This theological reading is determined from the explication of the place and the tasks of TA, from its specificity and its interdisciplinary imperative and from its methodological choices.

With regard to its location and its undertakings, TA is considered to be situated in the field of Fundamental Theology. According to De Mori¹²⁷, this kind of fundamental practical theology is situated in the field of Fundamental Theology by its questions that are not specific to this theology, but allow one to linkup its practice to its final consideration. I think this attempt to linkup its practice (human action) to its final consideration is what connects TA with other related disciplines (practical theology and pastoral theology) while at the same time distinguishes them. This distinction is

¹²⁷ DE MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad: ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar?. *Teol. vida* [online]. 2012, vol.53, n.3 [citado 2016-03-06], pp. 281-306. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492012000200004&lng=es&nrm=iso ISSN 0049-3449. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492012000200004>

understood as an extension (variation in determining its objective) and a deepening (greater explication of conceptual and procedural grounds).

TA considers that it expands (based on the determination of its objective) when considered how its direct objective is not only ecclesial action (pastoral theology, practical or applied theology) but human action as well. In this variation is found its irreducible difference. From a fundamental perspective, it will look upon its final consideration, the justification of human action. For it is in being human, not just ecclesial or religious, that action has a saving value. This saving value is the expression of an authentic faith in Jesus Christ.

The central theological presupposition is the theological value of human action, in strict theological terms this indicates the divine origin of reality, in this case human action has a divine origin. From an anthropological point of view, we affirm a dependency between the human acts and Divine acts and this dependency is manifested as the human seeking (practice) to conform, explicitly or implicitly, our actions with divine actions. The ultimate justification of human action is the action of God.

TA aims, according to its own methodology (a hermeneutic circle of perception, analysis and planning), investigating "to what extent and how Christianity can piece together life and guide human action and thus be, effectively, a form of wisdom to our world? "

Faced with this proposal it seems important to me to point out the need of differentiation. As a Blondelian I confess, it seems to me that the distinction between the specificity of human action and the use of action is necessary. Blondel believes that each are different and at the same time both are needed. The science of action, according to Blondel, feeds on the specificity of action (theory) and its use (practice). The theory of action seeks to specify its metaphysical possibility, its ontological reality and its own dignity in philosophical reflection. The work of this theory is to bring about the meaning, the value and the function of action. The study of the use of action seeks to give credit to the practice itself, to the lessons it gives us, *ocultis modis*, ideas born from it while enhancing life. The science of action is twofold, but is not a particular theory, Blondel called this "philosophy of the practitioner", that is to say, a philosophy where the philosopher is not merely a spectator who analyses and justifies the action to be carried out or carried out (this would be a philosophy to practice) but assists and cooperates in the

development of trends that lead to a desired and sought out end. This assistance and cooperation, by the nature of life really lived and by action effectively exercised, is beyond all theory. For Blondel, the science of action, with this double component, is neither a theory nor a practice, but from practical experience and from speculative perspective it seeks to highlight the originality of the intrinsic dynamism of action by which speculation clarifies and enriches practice and this itinerary of practice, which in turn, brings the discovery of the spirit that should tend towards the end that attracts us, discernment and realization of the conditions which offer action the possibility to arrive to the end to which it has been assigned.

It seems important to note that for our author, the science of action, in its theoretical and practical aspect, cannot be confused with acting action, "l'action agissante" which receives the double lighting of both theory and practice (use) but without being reduced to one or the other, or to both together. This live action serves as a tabernacle, a sort of Ark of the Covenant, a shelter from which the fate of the creation is played out¹²⁸. In this sense, the science of action does not reduce action to either theory or to practice or even to a sequence of events. Both theory and practice come to clarify, on the one hand, the conditions of its intelligibility and, on the other hand, the conditions of its finishing, but could not contain, neither one nor the other, or both together, the originality of a dynamism that, for its transcendent character, contributes to the enlightening of both. This original dynamism does not only need to be recognized but also realized. It is in this sense that the theoretical awareness of the specific conditions of action appears to be inadequate and points to the need for study of the use (practice) of action. The concept of action should be treated as its "conception."¹²⁹

That said, it seems to me that TA does not see itself as a "practising theology", ie as a theology that not only recognizes the theological aspect of human action but also in its very use (practice) realizes it as such. I wonder if the measure and the how of Christianity can piece together life and guide human action and not pass through this practitioner theology. In this regard, the role of this particular concrete theology (TA) is to lead by the method itself (practising theology) towards solving the problem of life. The

¹²⁸ Cf. A I, 462.

¹²⁹ Cf. A II, 132.

conclusion of this particular concrete theology is not to formulate rules of conduct, encourage or teach consciences; the problem of life is not resolved through "edifying instructions" but by action. For this reason, says Blondel: " 'the conclusion of a science of action should not be'; [...] 'Behold what to think, believe or do'; [...] 'It should be acting in this way. Everything is here, everything is there' "¹³⁰. Action is wisdom.

On the other hand, I think that the statement or the assumption that human action is theological, requires some clarification and the explanation of the underlying anthropology. I think that here we can use a subtext from Rahner. He claims: "supernatural existential", from the "history of salvation" of the human being is "as the one who is always and everywhere under the so-called supernatural self-communication of God" pointing out that justification, from the point of view of the Catholic dogma, salvation is for everyone who does not close out God in a last act of their life and freedom." Rahner's fundamental theology affirms that every human act when part of these conditions, is a divine act, "God reveals saving and saves revealing" said Libânio. In other words, "there is no saving act of God that is not a saving act of man" and vice versa.

TA as it is presented here seems to boil down to a presentation of Christianity as wisdom to the world. This short theology does not belong with what itself must realize as a practicing theology?

I connected well with the proposal from the English. I like Anglo-Saxon pragmatism; I think it is practical.

After submitting your TP definition: "A critical reflection on theological pastoral practices in the service of the mission of the Church - Specifically, the requirement of a 'new Evangelisation'"

I think that this definition is positioned relative to theology itself as a reflection, a reflection that can be critical, constructive (*pars construens*), destructive (*pars destruens*), prospective, performative, etc. Theology is an adjectival reflection; it is true that the adjective here matters. It is not so much apologetics as it is fundamental. But what I mean is that we ourselves as

¹³⁰ «La conclusion d'une science de l'action ne doit pas être: "Voici ce qu'il faut penser ou croire ou faire"; qu'est-ce que cela ? Elle doit être d'agir en effet. Tout est là, tout est là». (A, 476).

theologians have to deconstruct an imaginary way of linking reflection with a concept of theory that, as such, comes loaded with the stigma of separation rather than accentuate the ongoing relationship with lived and practiced life. When speaking of the primacy of practice it may not involve an abstract temporal priority that leads inevitably to value judgments of importance. The primacy of practice comes not in the order of time but of eternity as when it is said in "*principio erat Verbum*" this "erat" is not a priority but an eternity. Our identity is defined by what we think and what we do "*sumus quod et facimus cogitamus*". This is what the exercise of freedom is in the field of history.

I want to underline now the claim of theology as a reflection on the ecclesial practices.

The Church's work is immense and takes in all the actions of the Church in the world. Pastoral in a narrow and broad sense points to a concern of the shepherd for the flock. And the evangelical figure of the Good Shepherd, identifies the first theology with Christ, this involves the work of keeping together the sheep, of seek the lost, of healing and of defending them with one's own life.

I do not think it unreasonable or reductionist to say that all theology is pastoral in that as a reflection it is also concerned about the flock in the way the Good Shepherd. This preoccupation requires a constant discernment of "gestures and [the] words" that communicate precisely the only offer that can save.

As per the ecclesiology outlined by Vatican II and its reception, it is impossible or at least difficult to support, or abstractly reduce the Church to a fragment of the body that has Christ for its head and whose function is to attract all of humanity to the unity of God's family. (Cf. LG, 28). When theology takes on pastoral problems, all the church's work, like its subject of reflection, the church can bend over into an infinite number of adjectives in order to mean that the Church is "an expert in humanity", who knows the origin and purpose of human beings, that nothing human is alien and as such it is incarnate and committed to the work and to honour of the origin of the human being and to defend and to ensure that their fate is not spoiled. I think here we encounter the theological service is the mission of the Church in the world and this theological service is itself required for the new evangelization, otherwise runs the risk of making irrelevant the Christian proposal, that the

Church serves and lives because she may deviate from the truth and evangelical motivation that justifies it, the humanization of human beings or their deification by the way of affiliation. I wish to reinforce what the English say: "It is clear that 'practical theology' That is practical in it Engages With contemporary issues and realities and comprehensive Makes them to the theological enterprise (as '*locus theologicus*'). But Within this broad perspective there REMAIN various possible avenues of approach", and what I find practical from the English proposal is this: ". 'Turf wars' over what is to be Acknowledged under practical theology as a required rubric would not be helpful. Clarity of aim and purpose is always helpful. Perhaps the last word as to what counts as practical theology Should be left to practice - effective theological work Within one or other research paradigm will speak for itself. " In other words, the tree is known by its fruits.

HJG's proposal is along the same lines, even if it aims to precisely define TP, it is a definition that is interdisciplinary. Despite the nearness of these proposals I want to emphasize the clarity with which it is exposed the modification or the emphasis towards the practice (use) that is somehow imposed on theology. This modification, so to speak, makes theology more theology, as it makes it or forces it to retrieve an attribute that she cannot give up without losing its nature. The expression is clear, if the doctrine is questioned or appears as irrelevant this means that the practice (use) is inadequate. Doctrine is credible if it is incarnate in practice (use). This expression emphasizes unity and indispensable circularity between statements of faith and the life of faith. It is more important to note here lies public display of theology, stated and lived. Rather than worrying about defining an audience, the more serious task is to identify the audience that is reached. If theological reflection and the experience of faith that it incarnates and helps to realize that it does not lead us along the paths of a defensive of humanity, especially those in very vulnerable situations, and this for the mere fact of being human, neither Jesus Christ, nor lived faith, nor the Church have relevance for a human being immersed in seeking what is, ultimately, a deficiency of practices.

HJG would ask if there is any ecclesial practice other than pastoral. This proposal opens an ecclesiological problem which places itself precisely in what seems to be the point of contention between us. The object of TP: church practices or human action?

Reactions to the proposed texts

Returning to English practicality, it would be desirable to ask ourselves about the appropriateness of a precise definition of this objective or if we let the practice that allows us to make corrections and learn from it as we engage with this reflection that seeks to serve the mission of the Church in its efforts to guide all the human flock to God (cf. LG 28)

Reacciones a los textos propuestos para la caracterización y especificación de una teología de la práctica.

Pr. Eugenio Rivas

Facultad Jesuitas de Filosofía e teología (Belo Horizonte, Brésil)

La primera contribución a la que me quiero referir es la de “Notas para una teología de la acción”. Es una propuesta compleja cuya pretensión es una lectura teológica de toda la acción humana. Esta lectura teológica se determina desde la explicitación del lugar y las tareas de la TA, desde su especificidad y su imperativo interdisciplinar y desde sus opciones metodológicas.

Con relación a su ubicación y sus tareas, la TA se considera situada en el campo de la teología fundamental. Según De Mori, este tipo de teología práctica fundamental se inserta en el campo de la Teología fundamental por medio de preguntas que no son específicas de esta teología pero que le permiten vincular la práctica a su justificación última¹³¹. Me parece que este intento de vincular la práctica (acción humana) a su justificación última es lo que relaciona la TA con las otras disciplinas emparentadas (teología práctica e teología pastoral) y al mismo tiempo la distingue de ellas. Esta distinción se entiende como ampliación (variación en la determinación de su objeto) y una

¹³¹ DE MORI, Geraldo. Una lectura teológica de la realidad: ¿A cuáles nuevos saberes recurrir o con qué saberes contar?. *Teol. vida* [online]. 2012, vol.53, n.3 [citado 2016-03-06], pp. 281-306. Disponible

en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492012000200004&lng=es&nrm=iso

3449. <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492012000200004>

profundización (mayor explicitación de sus fundamentos conceptuales y procedimentales).

La TA considera que amplía (varía la determinación de su objeto) cuando considera como su objeto directo no solo la acción eclesial (propio de la teología pastoral, de la práctica o de la teología aplicada) sino la acción humana. En esta variación se encontraría su diferencia irreductible. Desde una perspectiva fundamental, se trataría de la justificación última de la acción humana. Por ser humana y no solo eclesial o religiosa, la acción tiene valor salvífico. Este valor salvífico sería la expresión de una auténtica fe en Jesucristo.

El presupuesto teológico central es el valor teologal de la acción humana, en términos estrictos teologal apunta al origen divino de la realidad, en este caso la acción humana tiene un origen divino. Desde un punto de vista antropológico afirmamos una dependencia del actuar humano del actuar de Dios y esta dependencia se manifiesta como la búsqueda (práctica) humana por conformar, explicita o implícitamente, su actuar con el actuar divino. La justificación última del actuar humano es el actuar de Dios

La TA pretende, según una metodología propia (circularidad hermenéutica de la percepción, de la analítica y de la planificación), indagar “¿en qué medida y cómo el cristianismo puede configurar la vida y orientar el accionar humano y, así, ser efectivamente una sabiduría para nuestro mundo?”

Frente a esta propuesta me parece importante señalar la necesidad de distinguir. Como blondeliano confeso, me parece que la distinción entre la especificidad de la acción humana y el ejercicio de la acción se hace necesaria. Blondel considera que ambas cosas son diferentes y al mismo tiempo se necesitan. La ciencia de la acción, según Blondel, se alimenta de la especificidad de la acción (teoría) y de su ejercicio (práctica). La teoría de la acción busca especificar su posibilidad metafísica, su realidad ontológica y su propia dignidad en el conjunto de la reflexión filosófica. La tarea de esta teoría es buscar el sentido, el valor y la función de la acción. El estudio de la acción en ejercicio busca darle crédito a la propia práctica, a las enseñanzas que ella nos aporta, *ocultis modis*, a las ideas que nacen de ella enquanto realiza una vida superior. La ciencia de la acción es doble, pero no es una teoría particular, Blondel llama esta filosofía de practicante, es decir, una filosofía donde el filósofo no es meramente un espectador que analiza y

justifica la acción a efectuar o efectuada (esto sería una filosofía a practicar) sino que asiste y coopera en el desarrollo de las tendencias que nos conducen a un fin deseado y buscado. Esta asistencia y cooperación, por la naturaleza de la vida realmente vivida y de la acción efectivamente ejercida, sobrepasa toda teoría. Para Blondel, la ciencia de la acción, con ese doble componente, no es ni una teoría ni una práctica, sino que desde la experiencia práctica y desde la perspectiva especulativa se busca poner de manifiesto la originalidad del *dinamismo* intrínseco de la acción por el que la especulación aclara y enriquece la práctica y este itinerario de la práctica, a su vez, aporta el descubrimiento del espíritu con el que se debe tender al fin que nos atrae, el discernimiento y la realización de las condiciones que ofrecen a la acción la posibilidad de llegar al fin que le ha sido asignado.

Nos parece importante hacer notar que para nuestro autor, la ciencia de la acción, en su vertiente teórica y práctica, no puede ser confundida con la acción viva, «l'action agissante» la cual recibe la doble iluminación de la teoría y de práctica pero sin dejarse reducir ni a una ni a la otra, ni a las dos juntas. Esta acción viva funciona como un tabernáculo, como una especie de arca de la alianza, al abrigo de la cual se juega el destino de la creación¹³². En este sentido, la ciencia de la acción no reduce la acción ni a una teoría ni a una práctica o sucesión de hechos. Tanto la teoría como la práctica vienen a aclarar, por un lado, las condiciones de su inteligibilidad y, por el otro lado, las condiciones de su acabamiento, pero sin poder contener, ni la una ni la otra, ni las dos juntas, *la originalidad de un dinamismo* que, por su carácter trascendente, contribuye al alumbramiento de ambas. Este dinamismo original no solo tiene que ser reconocido sino realizado. Es en este sentido que la conciencia teórica de las condiciones específicas de la acción aparecen como insuficientes y apuntan a la necesidad de una ciencia del ejercicio de la acción. El concepto de acción debe ser entendido como su «concepción»¹³³.

Dicho esto, me parece que la TA no se ve a sí misma como una “teología practicante”, es decir como una teología que no solo reconoce lo teologal de la acción humana sino que en su ejercicio ella misma lo realiza. Me pregunto si la medida y el cómo el cristianismo puede configurar la vida y orientar el accionar humano no pasa por esta teología practicante. En este

¹³² Cf. A I, 462.

¹³³ Cf. A II, 132.

sentido, el papel de esta teología concreta (TA) es conducir por el propio método (teología practicante) a la solución del problema de la vida. La conclusión de esta teología concreta no es formular reglas de conducta, exhortar las conciencias o enseñar; el problema de la vida no se resuelve por medio de «instrucciones edificantes», sino por la acción. Por esta razón, afirma Blondel, «la conclusión de una ciencia de la acción no debe ser: “He aquí lo que hay que pensar, creer o hacer”; [...] ella debe ser actuar en efecto. Todo está ahí, todo está ahí»¹³⁴. La acción es la sabiduría.

Por otro lado, me parece que la afirmación o el presupuesto de que la acción humana es teologal, precisaría de una aclaración y una explicitación de la antropología subyacente. Me parece que aquí está subentendido Rahner. Las afirmaciones rahnerianas del “existencial sobrenatural”, de la “historia una de la salvación”, del ser humano “como el ser que está siempre y en toda parte bajo el llamado sobrenatural de la auto-comunicación de Dios” apuntan para la justificación, desde el punto de vista de dogmática católica, de la salvación para todo hombre que no se cierra a Dios en un último acto de su vida y libertad”. Esta teología fundamental rahneriana afirma que todo acto humano cuando se enmarca en estas condiciones, es un acto divino, “Dios se revela salvando y salva revelándose” decía Libânio. En otras palabras, “no hay acción salvífica de Dios que no sea acción salvífica del hombre” y viceversa.

La TA tal como es presentada aquí parece reducirse a una presentación del cristianismo como sabiduría para el mundo. ¿No queda esta teología corta con relación a lo que ella misma debe realizar como teología practicante?

Sintonicé mucho con la propuesta de los ingleses. Me gusta el pragmatismo inglés, creo que es práctico.

Después de presentar su definición de TP: “A fundamental reflection on pastoral practices in the theological service of the mission of the Church – specifically, the requirement of a ‘new evangelisation’”

Me parece que esta definición se posiciona con relación a la propia teología como una reflexión, reflexión que puede ser crítica, constructiva

¹³⁴ «La conclusion d’une science de l’action ne doit pas être: “Voici ce qu’il faut penser ou croire ou faire”; qu’est-ce que cela ? Elle doit être d’agir en effet. Tout est là, tout est là». (A, 476).

(*pars construens*), destructiva (*pars destruens*), prospectiva, performativa, etc. La teología es una reflexión adjetivada, es verdad que el adjetivo aquí importa. No es lo mismo apologética que fundamental. Pero lo que quiero decir es que nosotros mismos como teólogos tenemos que desconstruir un cierto imaginario que liga la reflexión con un concepto de teoría que, por ser tal, ya viene cargado con el estigma de la separación en lugar de acentuar la relación continua con la vida vivida y practicada. Cuando se habla de primacía de la práctica no se puede implicar una prioridad temporal abstracta que nos conduce inevitablemente a juicios de valoración, de importancia. La primacía de la práctica entra no en el orden de la duración sino de la eternidad como cuando se dice en "*principio erat Verbum*" este *erat* no es una prioridad sino una eternidad. Nuestra identidad esta definida por lo que pensamos y por lo que hacemos "*sumus quod cogitamus et facimus*". En esto consiste el ejercicio de la libertad en el campo de la historia.

Quiero subrayar la afirmación de la teología como reflexión sobre las prácticas eclesial.

El trabajo eclesial es inmenso y abarca toda la acción de la Iglesia en el mundo. Pastoral en un sentido estricto y amplio apunta a una preocupación del pastor con el rebaño. Y esa figura evangélica del buen pastor, identificado por la primera teología con Cristo, envuelve un trabajo de mantener unidas las ovejas, buscar la perdida, curarlas y defenderlas con la propia vida.

No creo que sea descabellado ni reduccionista decir que toda la teología es pastoral en cuanto que como reflexión está también preocupada por el rebaño a la manera del buen pastor. Esta preocupación impone un discernimiento constante de los "gestos y [las] palabras" que precisamente comunican la única oferta que puede salvar.

Después de la eclesiología esbozada por el Vaticano II y de su recepción es imposible, o por lo menos de difícil sustentación, reducir abstractamente la Iglesia a un fragmento del cuerpo que tiene a Cristo por cabeza y cuya función es atraer a todo el genero humano a la unidad de la familia de Dios. (Cf. LG, 28). Cuando la teología toma la pastoral, todo el trabajo eclesial, como el tema de su reflexión, ella puede desdoblarse en una infinidad de adjetivos para significar que la Iglesia es "experta en humanidad", que conoce el origen y el fin del ser humano, que nada humano le es ajeno y como tal está encarnada y comprometida en el trabajo de honrar el origen del ser humano y en defender y asegurar que su destino no sea

malogrado. Creo que aquí se encuentra el servicio teológico a la misión de la Iglesia en el mundo y este servicio teológico es él mismo requerido para la nueva evangelización, de lo contrario se corre el riesgo de hacer irrelevante la propuesta cristiana, que la Iglesia sirve y vive, porque ella puede desviarse de la verdad y de la motivación evangélica que la justifica, la humanización del ser humano o su divinización por el camino de la filiación. Me parece importante reforzar lo que dicen los ingleses: “It is clear that ‘practical theology’ is practical in that it engages with contemporary issues and realities and makes them integral to the theological enterprise (as ‘locus theologicus’). But within this broad perspective there remain various possible avenues of approach.” Y lo que encuentro más práctico de la propuesta inglesa es esto: “‘Turf wars’ over what is to be acknowledged under practical theology as a precise rubric would not be helpful. Clarity of aim and purpose is always helpful. Perhaps the last word as to what counts as practical theology should be left to practice – effective theological work within one or other research paradigm will speak for itself”. En otras palabras, el árbol se conocerá por sus frutos.

La propuesta de HJG va en esta misma línea, aunque pretende definir con precisión la TP, pero es una definición que abre a una interdisciplinaridad. A pesar de la proximidad de las propuestas quiero destacar la claridad con que es expuesto el cambio o el énfasis para la práctica que de alguna manera se impone a la teología. Este cambio hace, por así decir, a la teología más teología, en cuanto que la hace o la obliga a recuperar una dimensión a la que ella no puede renunciar sin desnaturalizarse. El axioma es claro, si la doctrina es cuestionada o aparece como irrelevante significa que la práctica es deficiente. La doctrina es creíble si ella se encarna en una práctica. Este axioma enfatiza la unidad y circularidad irrenunciable entre los enunciados de fe y la vida de fe. Y lo que es más importante, enunciados y vida tienen que hablar a una audiencia que se siente representada en lo que se enuncia y se vive. Es importante resaltar que aquí está el carácter público de la teología. Más que preocuparse por definir una audiencia, la tarea sería más identificar la audiencia que se alcanza. Si la reflexión teológica y la propia experiencia de fe que ella encarna y ayuda a realizar no nos lleva por los caminos de la defensa de la humanidad, sobre todo aquella en situaciones más vulnerables, y esto por el solo hecho de ser humanos, ni Jesucristo, ni la fe vivida, ni la

Reacciones a los textos propuestos

Iglesia tienen relevancia para un ser humano sumergido en una búsqueda que lo que revela es, en última instancia, una deficiencia de las prácticas.

Preguntaría a HJG si existe alguna practica eclesial que no sea pastoral. La propuesta abre para una problemática eclesiológica que se coloca precisamente por lo que parece ser el punto de desencuentro entre nosotros. El objeto de la TP, prácticas eclesiales o la acción humana.

Volviendo al pragmatismo inglés, sería conveniente que nos preguntáramos sobre la conveniencia de una definición precisa de ese objeto o si dejamos que sea la práctica que nos permita hacer correcciones y aprender de ella en cuanto nos comprometemos con esa reflexión que busca servir la misión de la Iglesia en su empeño de conducir todo el rebaño humano para Dios (Cf. LG 28)

Penser en constellations : La théologie pastorale comme discours mixte

Christian Cebulj

Theologische Hochschule Chur (Suisse)

Dans sa proposition, Henri-Jérôme Gagey donne une définition de la théologie pratique comme théologie des pratiques pastorales. A la suite de Jean-Baptiste Metz, il parle d'une théologie pratique en tant que « théologie fondamentale des pratiques pastorales » et de la vérité chrétienne comme performative. Je veux prolonger cette piste intéressante en approfondissant la question de ce que sont les « pratiques pastorales ».

Vous me permettez aujourd'hui une contribution au discours que vous avez commencé dans le groupe de Santiago. J'entre dans ce discours en tant que membre de la communauté scientifique de théologie pratique de langue germanophone. L'année passée, en janvier 2015, les collègues qui enseignent la théologie pratique dans les Facultés de Théologie Catholique d'Allemagne, d'Autriche et de la Suisse germanophone se sont réunis pour un congrès à Münster afin de commémorer le 50^{ème} anniversaire de la constitution pastorale *Gaudium et spes* de Vatican II. Il me semble que la question centrale du congrès était la même que celle du groupe de Santiago : Qu'est-ce que la Théologie Pratique 50 ans après le concile ? Je vous présente quelques idées qui ont été discutées au cours de ce congrès.

La théologie pratique est-elle une théologie de contraste ?

La théologie pratique est une aventure intellectuelle, car elle nous implique dans des contrastes passionnants : le contraste philosophique entre nature et grâce, le contraste sociologique entre l'homme et le pouvoir, le

contraste théologique entre Dieu et le monde. Elle nous implique aussi dans le contraste entre les pratiques pastorales présentes et les archives des discours du passé. J'ai l'impression que comme théologiens pratiques nous sommes toujours en train de courir entre deux pôles, car nous menons un *discours*. Le mot *discours* vient du latin *discurrere* qui signifie "courir aller et retour". Je reste dans cette métaphore et j'ajoute qu'il est fatigant de devoir courir continuellement. Mais si je regarde les discours de théologie pratique contemporains, je constate qu'ils sont plus créatifs que fatigants.

Si nous regardons l'Église, les paroisses, la catéchèse, etc. comme formes de présence du peuple de Dieu, nous pouvons comprendre la théologie pratique comme une *ethnologie du peuple de Dieu* (Christian Bauer¹³⁵). Ce discours est un discours mixte entre une *théorie de la pratique* avec un rapport très fort aux champs de recherche empiriques et une *pratique de la théorie* qui se réfère aux archives des discours du passé. J'appelle ce discours mixte un *discours constellatif* avec trois dimensions de recherche : La dimension *extradiscursive* qui concerne les pratiques humaines (*loci in actu*), la dimension *intradiscursive* qui concerne les archives des discours scientifiques en théologie (*loci proprii*) et la dimension *interdiscursive* qui concerne les archives des discours scientifiques hors de la théologie (*loci alieni*).

La théologie pratique au risque de la promesse

La théologie pastorale est un discours théologique sur les expériences humaines en des lieux qui sont importants pour la pastorale. Cela inclut non seulement la *religion vécue*¹³⁶, mais aussi la vie vécue de façon sécularisée. Depuis Karl Rahner le statut d'une telle théologie pastorale est celui d'une théologie de l'Église, inspirée du concile. C'est le charme d'une telle théologie pastorale que rien de ce qui concerne la condition humaine ne soit étranger à une théologie qui se considère elle-même comme existentialisme théologique.

¹³⁵ Cf. Christian Bauer "Schwache Empirie? Perspektiven einer Ethnologie des Volkes Gottes", in *Pastoraltheologische Informationen* 33 (2013), 81–117.

¹³⁶ Cf. Wilhelm Gräb: "Gelebte Religion als Thema der Praktischen Theologie", in: C. Danz/J. Dierken/M. Murrmann-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik*, Frankfurt/ M. 2005, 153–172.

La « suite de Jésus » est un mot-clé de la théologie pastorale qui doit être développée *au risque de la promesse* comme disent les philosophes français contemporains Marc Crépon et Marc de Launay¹³⁷. Suite à ces deux philosophes on devrait dire que cette suite, comme condition de disciple, suffit. Pour une telle théologie pratique toute expérience des êtres humains de notre société contemporaine doit être intéressante. Cela signifie concrètement que nous devons nous intéresser à la théologie des gens de chaque jour, aux théories différentes, aux structures des communautés paroissiales, aux spiritualités monastiques, aux problèmes des réfugiés, aux cultures contemporaines, aux architectures de nos églises, aux pratiques narratives, aux recherches scientifiques sur les biographies, à la pastorale dans les régions de diaspora pour ne mentionner que quelques exemples.

Une théologie qui est orientée par la philosophie contemporaine dans une modernité tardive (Michel Foucault) et qui dialogue avec les sciences humaines, prolonge la tradition existentialiste de Karl Rahner. Si Rahner parle avec Marie-Dominique Chenu de *l'importance dogmatique de la pastorale* ou vice versa du *sens pastoral des dogmes*, il propose deux points de repère pour une théologie pratique d'aujourd'hui¹³⁸.

La théologie pratique et la méthode pragmatique

Une question centrale est celle des méthodes. En ce qui concerne la méthode d'une théologie pratique d'aujourd'hui, je confesse que j'ai une grande sympathie vis-à-vis de la façon *empirique* d'accroître les connaissances scientifiques. La théologie pratique doit combiner de manière créative des matériaux très divers qui ouvrent en même temps un espace pour faire émerger de nouvelles notions. Le théologien pratique fait ses recherches aussi bien avec des citations dans des livres théologiques qu'avec des articles de la presse quotidienne, des fragments de récits, des péricopes de la Bible, des extraits de films, des lignes d'un poème, des théories d'architecture, des textes de chanson...

¹³⁷ Marc Crépon – Marc de Launay (ed.): *La Philosophie au risque de la promesse*, Paris, 2004.

¹³⁸ Cf. Christian Bauer: *Ortswechsel der Theologie. M. - Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift Une école de théologie: Le Saulchoir*, Münster 2010.

Nous travaillons avec un *dispositif décidément hétérogène* comme disait Foucault¹³⁹. Peut-être devrait-on décrire le travail de la théologie pratique aussi avec la métaphore du *bricolage*. Les recherches empiriques-critiques fonctionnent selon le principe d'un tableau d'affichage. Ce tableau montre une constellation de mes propres expériences et d'expériences étrangères, une constellation de choses et de textes qui se croisent au même niveau. Ces recherches mènent aboutissent à une "pensée en constellations" au sens de Walter Benjamin.

Ces constellations ont des conséquences pour la théologie pratique. Elle se comporte de façon *inductive* parce qu'elle prend la pratique pastorale comme point de repère et elle tire des conséquences empiriques d'un cas de recherché singulier aux règles générales. La théologie pastorale travaille aussi de façon *déductive* car elle respecte le sens pastoral du dogme en tant qu'elle va du général au cas singulier. A un troisième niveau elle combine induction et déduction au sens d'un pragmatisme sémiotique selon Charles Pierce¹⁴⁰.

Ce sont certainement des discours de théologie pratique *ad experimentum*. Mais si nous ne commençons pas à travailler comme 'dilettantes allround' nous manquerons peut-être des découvertes intéressantes au niveau d'une théologie fondamentale de pratiques pastorales. Nous revoilà chez Metz...

¹³⁹ Michel Foucault, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et Recits II (1976-1988)*, Paris, 2001, 299.

¹⁴⁰ Cf. Charles S. Peirce, *Vorlesungen über Pragmatismus. Mit Einleitung und Anmerkungen neu herausgegeben von Elisabeth Walther*, Hamburg 1991, 115.

II.

Statut de la Bible dans les pratiques pastorales et en théologie des pratiques

La Bible dans quelques pratiques pastorales de l'Église catholique en Amérique latine

Geraldo De Mori (Brésil)

Francisco das Chagas de Albuquerque (Brésil)

Loreto Moya (Chili)

Rodolfo Nuñez (Chili)

Kreti Sanhueza (Chili)

Marcela Mazzini (Argentine)

Ce texte rassemble quelques expériences d'utilisation de la Bible dans les pratiques pastorales de l'Église catholique en Amérique latine¹⁴¹. Il n'a pas la prétention de tout embrasser et est conscient de l'existence d'autres activités pastorales marquées par l'utilisation de la Bible dans la région. Les pratiques choisies sont en grande partie inspirées par la méthode de la « lecture populaire de la Bible ». Plutôt que l'analyse de son ensemble ou de la spécificité de chacune d'elles, nous avons choisi de faire une lecture de la genèse historique et de l'évolution de cette méthode, de même que des défis parus dans les dernières années. Comme nous le montrerons, dans le monde catholique latino-américain, la lecture populaire de la Bible a impliqué communautés, animateurs de groupes et ceux qui dans les communautés ont assumé la fonction d'accompagnants et coordinateurs (connus comme agents

¹⁴¹ Dans l'élaboration de ce texte, nous avons repris les contributions de chercheurs d'Argentine, Brésil, Chili, Colombie et Mexique, présentées au Séminaire continental du Groupe de Santiago, réalisé au Mexique entre le 22 et le 24 avril 2015.

pastoraux), exégètes formés dans la science biblique et experts dans les méthodes de l'analyse des textes.

1. La lecture populaire de la Bible

Qu'est-ce que la lecture populaire de la Bible ? Comment lit-on la Parole de Dieu selon cette pratique et quel impact a-t-elle produit dans les pratiques pastorales de l'Église latino-américaine ? Comment ces pratiques, à leur tour, ont impacté la compréhension des Écritures Saintes ? Pour répondre à ces questions, nous reprendrons les antécédents historiques de cette façon de lire la Bible, la formulation de sa méthode, les contenus qu'elle a privilégiés, les acteurs ecclésiaux avec lesquels elle a pu compter.

a. Antécédents historiques de la lecture populaire de la Bible

L'Église catholique a été implantée en Amérique latine au temps de la Réforme. Les décrets du Concile de Trente qui limitaient l'accès à la lecture de la Bible ont empêché qu'elle soit lue par les catholiques dans toute la période coloniale et à l'époque postérieure à l'indépendance des différents pays de la région. La présence minoritaire des protestants dans ces pays, à partir du XIX^{ème} siècle, n'a rien changé à cette situation, même avec la diffusion des textes dans les langues nationales. L'accès à la Bible dans l'Église se donnait par la prédication, à travers la narration de l'histoire sainte ou de certains de ses épisodes. À partir de la première moitié du XX^{ème} siècle, avec l'expansion du protestantisme de mission, quelques catholiques ont été poussés à l'étude de la Bible. Il faut remarquer que cette étude était de caractère apologétique, avec une nette intention de contester la lecture des protestants. L'encyclique de Pie XII, *Divino Afflante Spiritu* (1943) a changé l'orientation, puisqu'elle demandait aux évêques catholiques d'encourager parmi les fidèles « la connaissance et l'amour des livres sacrés », encourageant les groupes dont la principale activité était d'« éditer et diffuser, parmi les fidèles, des exemplaires imprimés des Écritures Saintes, principalement des Évangiles »¹⁴².

La motivation de l'encyclique du Pape a donné naissance aux premiers essais de lecture de la Bible par les laïcs, en particulier à travers les groupes

¹⁴² Pie XII. *Lettre encyclique Divino Afflante Spiritu. Sur les études bibliques*, n. 31.

de l'Action Catholique. En effet, dans la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC), créée par Joseph Cardijn, et dans les groupes d'Action Catholique spécialisée, la méthode « voir, juger, agir » exigeait, au moment du juger, le recours à la Parole de Dieu. Ces groupes agissaient déjà dans plusieurs pays latino-américains avant le Concile, étant à l'origine de la lecture populaire de la Bible¹⁴³. D'autres initiatives ont aussi été importantes, comme celle des délégués de la Parole, en Amérique Centrale, les groupes de réflexion du Mouvement de la Bonne Nouvelle (MOBON) au Brésil, les « groupes de l'Évangile », qui se réunissaient dans quelques diocèses d'Argentine dans la période immédiate de la fin du Concile¹⁴⁴, les cercles bibliques nés au Brésil dans les années 1970 et répandus dans beaucoup d'autres pays d'Amérique latine à partir de la méthode élaborée par l'exégète Carlos Mesters. Ces initiatives sont cruciales dans le surgissement des communautés ecclésiales de Base¹⁴⁵.

Les années du Concile Vatican II (1962-1965) ont connu une effervescence politique, sociale, économique et culturelle en Amérique latine. La victoire de la révolution cubaine (1959) a nourri la croyance en la possibilité d'un changement social avec participation populaire. La gauche a connu alors une expansion importante dans plusieurs pays, en organisant des mouvements populaires dans la campagne et dans les villes, en participant aux syndicats, en créant des partis révolutionnaires. Les changements dans l'économie ont rendu possible un processus accéléré d'urbanisation. Les moyens de communication de masse sont devenus décisifs dans la formation de l'opinion publique. Des nouvelles expériences littéraires ont encouragé le

¹⁴³ Gallegos, B. I. P. La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: las comunidades eclesiales de base. Pacarina del sur. *Revista de pensamiento crítico latinoamericano*, n. 25, octobre-diciembre 2015.

¹⁴⁴ Il faut signaler aussi le ministère pastoral de l'évêque Jorge Novak, chargé du diocèse de Quilmes (1976-2001, Buenos Aires, Argentine) qui a proposé le premier synode diocésain comme "Synode de la Parole", et a animé la lecture populaire de la Bible dans les Communautés de Base de son diocèse, et la création du Centre de Formation Biblique de Quilmes, en 2000, à la charge du P. Ángel Caputo (auteur qui a écrit des publications sur le sujet). Cf. I. Iñiguez, "Experiencia de pastoral bíblica, diócesis de Quilmes, Argentina" en: Torres González, S; Abregó Otely, C. *Actualidad y vigencia de la teología latinoamericana. Renovación y Proyección*, UCSH, Santiago de Chile 2012, p. 381-393.

¹⁴⁵ Gomes, W. L.; Andrade, D. A. *Mobon: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

surgissement d'intellectuels qui ont donné un élan à la philosophie, aux sciences sociales et aux études des cultures natives¹⁴⁶. Au niveau de l'Église catholique, le Concile a rendu possible l'actualisation théologique et la création d'un sentir commun latino-américain chez beaucoup d'évêques. Parmi eux, certains avaient signé le pacte des catacombes, par lequel ils s'engageaient à être près des pauvres et à vivre une Église non identifiée avec le pouvoir et le privilège, mais plutôt proche des pauvres. Dans leur seconde conférence continentale, à Medellín en 1968, les évêques du continent ont élaboré un document qui sera décisif pour les décennies suivantes¹⁴⁷. Plusieurs théologiens et exégètes qui arrivaient de leur formation en Europe ont commencé une réflexion à la lumière de leur contexte, en donnant naissance à la théologie de la libération et à la lecture populaire de la Bible.

b. Mise en place de la lecture populaire de la Bible

Il n'existe pas d'enregistrements des premières expériences de lecture populaire de la Bible, réalisées de façon orale lors de rencontres ecclésiales dans plusieurs pays d'Amérique latine, pendant la seconde moitié des années 1960 Le livre de Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération*, de 1971, a mis en avant cette lecture de la Bible qui met en rapport la foi chrétienne et la réalité sociale avec la politique latino-américaine. En 1973, l'exégète argentin Severino Croatto a écrit *Libération et liberté. Des lignes herméneutiques*¹⁴⁸, proposant une interprétation du livre de l'Exode à la lumière des luttes de libération en cours dans les pays d'Amérique latine. Carlos Mesters, au Brésil, avait déjà écrit en 1969 *Paroles de Dieu dans l'histoire des hommes*¹⁴⁹ et, en 1971, *Paradis terrestre. Nostalgie ou espérance ?*¹⁵⁰ et en 1972, *Dieu, où êtes-vous ?*¹⁵¹, avec le souci de que la Bible parvienne au peuple. En 1973 il a publié une série de textes guides pour

¹⁴⁶ Míguez, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Cuadernos de Teología*, 2001, v. 20, p. 77-99.

¹⁴⁷ Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). *Documento de Medellín*. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Bogotá: San Pablo, 1968.

¹⁴⁸ Croatto, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

¹⁴⁹ Mesters, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.

¹⁵⁰ Mesters, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

¹⁵¹ Mesters, C. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

les cercles bibliques, lesquels comprenaient des orientations pratiques pour les responsables de ces groupes de lecture : *Introduction générale aux cercles bibliques : guide de l'animateur*¹⁵². Les autres textes étaient centrés sur la vie et de l'enseignement de Jésus : ses paroles de sagesse, ses paraboles, le sermon sur la montagne, sa personne, l'événement de mort et résurrection¹⁵³. Ces guides ont été fondamentaux dans la formulation de la méthode de la lecture populaire au Brésil, aidant à la naissance des cercles bibliques, qui ont nourri la vie des communautés ecclésiales de base. Le même auteur a écrit, en 1974, *Derrière les paroles : une étude sur la porte d'entrée au monde de la Bible*¹⁵⁴, qui a systématisé la méthode de la lecture de l'Écriture Sainte, dont l'élaboration la plus mûre se retrouve dans l'ouvrage de 1983, *Fleur sans défense : une explication de la Bible à partir du peuple*¹⁵⁵. À la même époque, en Amérique Centrale, Jorge Pixley, pasteur de l'Église Baptiste, et Pablo Richard, prêtre chilien, ont élaboré eux aussi des outils pratiques pour la lecture de la Bible dans les communautés de la région¹⁵⁶. Elsa Tamez, en 1979, a écrit *La Bible des opprimés : l'oppression dans la théologie*

¹⁵² Mesters, C. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos*: guia do dirigente (v.2). Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁵³ Au total, il y a 16 guides : Mesters, C. *A sabedoria do povo* (Círculos Bíblicos, v. 1); *Introdução geral aos círculos bíblicos*: guia do dirigente (v. 2); *A sabedoria do povo*: aprender da vida (v. 3); *A sabedoria do povo*: ser aluno do bom senso (v. 4); *As parábolas* (v. 5); *As parábolas*: aprender dos parais (v. 6); *As parábolas*: ser aluno das flores (v. 7); *O sermão da montanha* (v. 8); *O sermão da montanha*: aprender do evangelho (v. 9); *O sermão da montanha*: ser aluno de Cristo (v. 10); *A pessoa de Jesus Cristo* (v. 11); *A pessoa de Jesus Cristo*: aprender de Deus (v. 12); *A pessoa de Jesus Cristo*: aprender da cruz (v. 13); *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14); *Um novo céu e uma nova terra*: ser aluno da ressurreição (v. 15); *Um novo céu e uma nova terra*: ser aluno do futuro de Deus (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁵⁴ Mesters, C. *Por trás das palavras*: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia. Petrópolis: Vozes, 1974.

¹⁵⁵ Mesters, C. *Flor sem defesa*: uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1983.

¹⁵⁶ Selon Rodolfo Nuñez, Kreti Sanhueza et Loreto Moya, au Chili il n'existe pas d'information écrite sur les premiers textes qui ont favorisé la lecture populaire de la Bible dans le pays. Parmi les théologiens et agents pastoraux qui ont aidé à mettre en oeuvre cette façon de lire l'Écriture sainte, on peut signaler : Ronaldo Muñoz, Mariano Puga, Maeve O'Driscoll, Esteban Demontt, Margarita Westwood, Jorge Hurto.

*biblique*¹⁵⁷. En 1984, Severino Croatto a creusé le chemin initié dans son ouvrage *Herméneutique biblique*¹⁵⁸. La même année a été créée au Brésil la revue *Études bibliques*, première à être consacrée exclusivement à l'exégèse biblique dans la nouvelle perspective. En 1989, à son tour, a été créée la *RIBLA, Revue d'Interprétation Biblique Latino-Américaine*, qui rassemble la réflexion produite dans l'ensemble du continent.

Qu'est-ce que la lecture populaire de la Bible ? Comment fonctionne-t-elle dans la pratique ?¹⁵⁹ Nous présenterons par la suite la façon dont se sont organisés les groupes de réflexion du MOBON, nés avant le Concile, au Brésil, comme formation biblique visant à répondre aux questions des protestants, mais qui ensuite sont devenus, comme les cercles bibliques, les cellules des communautés ecclésiales de base¹⁶⁰. Ces groupes se réunissent, en général, une fois par semaine. Ils sont composés par 6 à 10 membres, entre enfants, jeunes et adultes d'un même quartier ou village, dans la maison de l'un des membres. Ils commencent toujours avec un chant et une invocation à l'Esprit Saint. Ensuite ils lisent le texte biblique, en général celui du dimanche, quand il n'existe pas de guides. Beaucoup de diocèses et centres d'animation biblique¹⁶¹ nationaux préparent des guides, spécialement pour les temps forts, comme le carême, le mois de la Bible (septembre), la neuvaine de Noël etc. Quand ce type de matériel n'existe pas, l'animateur fait circuler la parole et les gens parlent à partir de ce qu'ils ont compris du texte lu. Certains guides proposent des histoires de vie pour aider à comprendre le sens

¹⁵⁷ Tamez, E. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose: DEI, 1979.

¹⁵⁸ Croatto, S. J. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

¹⁵⁹ La dynamique de cette lecture va de la vie au texte et, ensuite, du texte à la vie. La méthode de Mesters propose la narration de la vie avant d'aller au texte.

¹⁶⁰ Albuquerque, F. C. *La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base*. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México, 2015.

¹⁶¹ Au Brésil le Centre d'Études Bibliques (CEBI) créé par Carlos Mesters mérite attention en raison de son rayonnement continental, ainsi que le Service d'Animation Biblique (SAB), de rayonnement national. En Amérique Centrale, il faut signaler le travail de l'Université Biblique Latino-Américaine, créée en 1997 au Costa Rica, avec une orientation œcuménique, à partir du Séminaire Biblique Latino-Américain (SBL), créé en 1945, au sein de l'Institut Biblique du Costa Rica, de 1923. D'autres pays du continent ont également des initiatives semblables.

du texte, ou, comme dans le cas du MOBON, une clé de lecture. On peut aussi soulever quelques questions liées au contenu du passage biblique qui a été lu. Dans le cas du MOBON, on cherche une réponse de consensus, qui est rédigée par un membre du groupe pour être présentée dans une session plénière, qui a lieu une fois par mois, réunissant tous les groupes d'une communauté donnée. Avant la prière finale on peut encore proposer un geste concret, lié à ce qui a été discuté. La réunion se termine avec quelques prières et le Notre Père. Il y a plusieurs tâches dans ces groupes, comme celles d'animateur, de secrétaire, de trésorier, qui sont assumées par les membres du groupe¹⁶². Les paroisses, zones pastorales et diocèses organisent aussi des cours de formation pour les animateurs. On crée alors un réseau d'études bibliques, qui articule le niveau de base, avec les animateurs des groupes ; le niveau intermédiaire, avec les agents pastoraux qui sont des religieuses, des laïcs en fonction pastorale, des prêtres et séminaristes ; le niveau académique, avec les spécialistes d'études bibliques.

La lecture populaire de la Bible est donc le résultat d'une construction collective, qui compte avec la participation des groupes et communautés, de leurs animateurs, des agents pastoraux et des exégètes. Il ne s'agit pas simplement d'appliquer les résultats des études scientifiques dans un contexte déterminé, mais de faire fonctionner le cercle herméneutique, ce qui implique les lecteurs et leurs contextes, le texte lu et le contexte dans lequel il a été écrit, la « fusion d'horizons » du « monde du texte » avec le « monde du lecteur ». La construction du lecteur est en elle-même une tâche collective, qui a impliqué une alliance entre membres de classes populaires et représentants de classes moyennes et intellectuelles qui ont fait l'option pour les pauvres. Cette alliance n'est pas réservée à ceux qui maîtrisent l'outil critique de connaissance du monde de la Bible et du monde des lecteurs, car il porte les traces de l'imaginaire populaire, avec ses espérances, illusions, souffrances, frustrations et joies. Certainement, quelque fois, il y a eu une tendance rationaliste, propre aux classes moyennes et intellectuelles, mais la perspective symbolique de l'imaginaire populaire l'emportait. Dans la sélection des textes, l'intervention des exégètes professionnels a été notable, mais l'auto-identification avec les textes, leur appropriation et leur actualisation, a été le travail des lecteurs et des lectrices du milieu populaire.

¹⁶² Gomes W. L.; Andrade, D. A. *Mobon: missão e fé libertadora*, op. cit., p. 59.

De l'Ancien Testament les textes les plus lus au début ont été ceux de l'Exode et des prophètes. Du Nouveau Testament, on a privilégié les Évangiles synoptiques, les premiers chapitres des Actes, l'épître de Saint Jacques et l'Apocalypse. Le lecteur populaire s'identifiait avec le peuple juif en Égypte et sa lutte pour la libération, de même qu'avec les membres de ce peuple dans des situations d'injustice et d'oppression au temps des rois, avec les pauvres que Jésus rencontrait, avec les communautés chrétiennes primitives qui souffraient de persécution. Ces textes sont devenus une sorte de "credo libérationniste"¹⁶³, dans lequel le lecteur populaire trouvait des forces pour ses diverses luttes dans la campagne et en ville, dans les partis politiques et dans les mouvements qui défendaient leurs causes. Comme nous le verrons, avec le temps, d'autres inquiétudes, provoquées par les changements dans le contexte historique, font émerger le besoin d'autres contributions pour rendre compte d'autres textes bibliques et des nouvelles questions qui jaillissaient de l'existence plurielle et diversifiée des lecteurs.

c. Le projet Parole-Vie

La vie religieuse en Amérique latine, surtout féminine, est très importante pour comprendre l'alliance entre groupes populaires et classes moyennes et intellectuelles dans la mise en œuvre de la méthode de lecture populaire de la Bible. Après le Concile, un nombre important de religieuses et religieux a fait l'option pour les pauvres, ce qui a impliqué d'aller vivre auprès d'eux, être à leur écoute et service, s'engager avec eux dans des processus de libération. Il ne s'agit pas de les considérer comme objets de la charité de l'Église, mais plutôt de les reconnaître comme des sujets historiques de luttes sociales et de dynamiques ecclésiales. Dans ce processus, la Conférence Latino-Américaine de Religieux (CLAR) a joué un rôle capital, par l'animation des conférences nationales, l'offre de formation à différents niveaux et la diffusion des nouvelles perspectives théologiques en cours d'élaboration dans l'Église du continent.

Une des initiatives de la CLAR, pour la commémoration du cinquième centenaire de l'évangélisation du continent en 1992, a été le Projet Parole-Vie. Initié en 1987 lors d'une rencontre en Haïti, il est né de la volonté de compte du contraste qui existait dans la région entre la foi professée et la foi

¹⁶³ Míguez, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. op. cit.*

vécue. Le projet proposait une façon communautaire et personnelle de lire la Bible, de sorte que la vie religieuse soit convertie et renforcée par la Parole divine, pour ainsi contribuer à la nouvelle évangélisation. Le projet prétendait aussi être une célébration de la mémoire des cinq siècles de la présence chrétienne, en identifiant le chemin de l'Esprit dans les clameurs du peuple. Il suggérait en outre une lecture de la Parole de Dieu à partir du peuple et de sa sagesse, qui permettait une synthèse entre foi et vie, et l'entrée dans un processus d'étude-conversion-action, accompagnée par la foi commune¹⁶⁴.

Le projet indiquait comme caractéristiques de la lecture chrétienne de la Bible : 1) une lecture dont le point de départ est la réalité, avec la conviction que Dieu écoute la clameur du peuple, que sa Parole est une réponse à cette clameur. Le texte biblique véhicule une réalité qui a déclenché une intervention de Dieu. La réalité d'aujourd'hui reçoit une réponse de Dieu à travers le texte ; 2) une lecture qui se fait en communauté, car la Parole divine est le livre de la communauté. Le sens de la Parole est fruit de l'Esprit, c'est pourquoi son écoute doit se réaliser dans une ambiance de prière et de célébration, où l'Esprit est agissant de telle sorte qu'il révèle le sens de la Parole; 3) une lecture qui respecte le texte, cherchant à ne pas projeter en lui les idées et les désirs du lecteur; 4) une lecture qui connecte foi et vie, car elle cherche le sens que l'Esprit communique aujourd'hui à travers le texte (*lectio divina*); 5) une lecture au service de la vie, qui la transforme. Cette manière de lire la Bible est libératrice. La quête du peuple pauvre est de vivre comme des personnes, de se libérer de tout ce qui menace la vie et la dignité ; 6) une lecture engagée, car elle cherche à mettre en pratique ce qu'elle a compris, possédant ainsi une dimension sociale, communautaire et politique ; 7) une lecture fidèle, car elle respecte le but de la Parole divine qui est d'aider le peuple à découvrir que Dieu l'écoute et le libère encore aujourd'hui.

Le projet Parole-Vie s'organisait autour de cinq axes : 1) la Parole convoque (1988/89) : vision globale de l'histoire du peuple de la Bible, par l'appropriation de la méthode de la lecture à partir des pauvres, tout en découvrant l'appel divin pour une plus grande insertion et inculturation avec le peuple ; 2) la Parole libère (1989/90) : étude de la période de la formation du peuple depuis Abraham jusqu'à David, saisissant le sens libérateur de la

¹⁶⁴ Rivas, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

loi, de l'alliance et de la promesse. Lecture des textes de la Genèse, Exode, Deutéronome, Josué et Juges ; 3) la Parole annonce et dénonce (1990/91) : étude de la période des rois, avec la critique prophétique dont ils ont été l'objet. Découvrir la présence du prophétisme en Amérique latine, le sens de l'annonce et de la dénonciation. Lecture des livres prophétiques, historiques et sapientiels ; 4) la Parole est Jésus Christ (1991/1992) : étude de la situation historique du temps de Jésus, voir comment se mettre à sa suite est le trait distinctif de l'être chrétien aujourd'hui. Lecture des quatre évangiles ; 5) la Parole interpelle et recrée l'Église (1992/1993) : étude de la formation et de l'expansion des communautés du premier siècle, comme lumière pour la foi et la lutte des communautés pauvres latino-américaines. Découvrir comment la Parole divine interpelle et recrée toujours l'Église. Lecture des Actes des Apôtres, des lettres apostoliques et de l'Apocalypse.

Un groupe d'exégètes d'Amérique latine a été chargé d'élaborer les textes guides. Le projet indiquait notamment la dynamique à suivre dans les rencontres. Après une brève prière, on proposait une parole-clé, qui introduisait à la thématique de la rencontre. Ensuite on rappelait la réalité de la période historique étudiée et de l'époque actuelle, celle des lecteurs. On passait alors à l'étude du texte, de sa composition littéraire, de l'époque de son élaboration, de son contenu. On partageait les découvertes et on concluait avec une prière.

À la même époque que la CLAR élaborait le projet Parole-Vie, le CELAM, organisation des évêques d'Amérique latine, organisait sa quatrième conférence continentale, qui s'est déroulée à Saint Domingue, en 1992. Ses dirigeants n'avaient plus le même regard des années postconciliaires, quand ils avaient soutenu l'option pour les pauvres. Ils ont soulevé des soupçons vis-à-vis du projet, le qualifiant d'idéologique et réducteur, sans référence au magistère vivant et traditionnel de l'Église comme critère d'interprétation. Ils ont accusé le projet de partir de la dialectique oppresseur-opprimé, envisageant la situation du continent seulement à partir du point de vue sociopolitique. Ils considéraient que la perspective supposait la communauté comme groupe conscient de son oppression et organisé en vue de la libération, ce qui constituait selon eux une politisation de l'existence chrétienne et une dissolution du langage de la

foi dans celui des sciences sociales¹⁶⁵, évacuant de cette façon la dimension transcendante du salut. Ils affirmaient encore que le Nouveau Testament était lu à partir de l'Ancien et que le projet menaçait l'identité de la vie religieuse, et donc l'action pastorale dans laquelle celle-ci était engagée¹⁶⁶.

Le dialogue entre le CELAM et la CLAR a obligé cette dernière à réaliser des ajustements dans le projet Parole-Vie. La CLAR a alors affirmé l'unité entre Tradition, Écriture et Magistère. Elle a insisté aussi sur la prière, la lecture et l'approfondissement personnel de la Bible, et sur la conversion et l'engagement au service de l'Église selon le charisme de chaque institut. Le CELAM s'est montré intransigeant et, en 1990, le conseil directeur de la CLAR a renoncé au projet, laissant aux conférences de religieux de chaque pays la responsabilité de la formation biblique. Seule la Conférence des Religieux du Brésil (CRB) a adopté le projet Parole-Vie sous la dénomination « Ta Parole est Vie », en le dissociant de la commémoration du cinq-centième anniversaire de l'évangélisation du continent et le prenant comme guide pour la formation à la vie religieuse. Entre 1990 et 2000 la CRB a publié huit textes, qui ont aidé à redécouvrir la tradition de la *lectio divina*¹⁶⁷.

2. Changements dans la réalité, nouveaux défis et perspectives

L'alliance entre les membres des communautés, les agents pastoraux et les exégètes dans la lecture biblique aide à comprendre ce qu'a produit la lecture de la Parole de Dieu dans les dynamiques pastorales de l'Église en beaucoup de pays latino-américains dans les années 1960-1980. Les changements provoqués par la fin du communisme en Europe de l'Est dans les années 1990, les nouvelles dynamiques sociales, politiques, économiques, culturelles, technologiques et religieuses qui émergent de la culture

¹⁶⁵ On se réfère à l'approche des sciences sociales, qui privilégie la logique du conflit et à partir de cette logique envisage le rapport oppresseur-opprimé comme moyen d'interpréter les dynamiques sociales.

¹⁶⁶ Cf. Note de la Congrégation pour les Instituts de Vie Consacrée et pour les Sociétés de Vie Apostolique référente au Projet Parole-Vie, du 3 avril 1989.

¹⁶⁷ Cf.: CRB. *Tua palavra é vida* (v.1), 1990; *A formação do povo de Deus* (v. 2), 1990; *Leitura profética da história* (v. 3), 1992; *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4), 1993; *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5), 1994; *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6), 1995; *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7), 1996; *A Bíblia na formação* (v. 8), 2000, São Paulo: Loyola.

postmoderne, impactent aussi les communautés et les chrétiens de la région, soulevant de nouveaux défis, créant d'autres initiatives, qui mènent à creuser et à remettre en question la lecture populaire de la Bible.

a. La dynamique d'approfondissement

La dynamique d'approfondissement s'est produite en deux lieux dans l'Église et dans l'exégèse latino-américaine à partir de 1990 : la découverte des "visages" qui disent qui est le sujet ou le lecteur populaire, composé de femmes, d'indigènes et d'afro-descendants ; la reconnaissance de l'importance de la quête spirituelle dans la vie des plus pauvres, ce qui a conduit beaucoup de communautés à la pratique de la *lectio divina*.

Déjà à Puebla, on s'était rendu compte des différents visages de la pauvreté en Amérique latine : indigènes, afro-américains, paysans sans terre, ouvriers, chômeurs, sous-employés marginaux, jeunes socialement désorientés, enfants affligés par la pauvreté, mineurs abandonnés, femmes prostituées (n. 31 et 49)¹⁶⁸. L'utilisation de la grille de lecture socio-analytique des années 1960-1980 faisait du « canon libérationniste » la principale clé de lecture de la Bible. La nouvelle configuration du monde à partir des années 1990 met à l'épreuve ce canon et entraîne une critique des lectures indigénistes, afro-américaines et féministes. En outre, cette critique montrait qu'un examen soigné des textes bibliques révélait ses « ambiguïtés de classe, les traces des cultures dominantes et le soubassement patriarcal en questions de genre »¹⁶⁹. Il fallait une nouvelle compréhension des textes, qui laissait affleurer les préjugés raciaux, ethniques et de genre, et l'intolérance vis-à-vis des autres religions. Il fallait également s'approcher des textes moins connus et lire les plus dérangeants, s'interroger sur la façon dont la Bible reconnaissait l'altérité et questionnait l'autorité. Les « nouveaux » lecteurs devraient se rendre compte que la Bible n'a pas un langage unique, total, cohérent, que son canon admet une diversité d'expériences et d'interprétations, lesquelles à leur tour, dépendent de contextes historiques et

¹⁶⁸ Cf. CELAM. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, p. 32s, consulta: 08/02/2016.

¹⁶⁹ Míguez, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. Op. cit.*

culturels différents, propres à des moments diversifiés du dialogue polyphonique entre Dieu et l'humanité.

La diversification des lecteurs renvoie aux nouvelles manières de vivre la foi et permet de creuser l'acte même de lire le texte biblique, montrant son actualité dans chaque nouveau contexte. Certains théologiens parlent à propos de ce temps « d'exil », qui fait suite au temps de la « libération ». En effet, les nouvelles expériences de douleur déterminent une situation durable, qui n'a pas de solution facile et rapide, comme on avait pu le croire dans la lecture des années précédentes par le thème de la libération. On s'est rendu compte de la complexité du monde néolibéral et mondialisé, de ses nouvelles formes de violence et d'exclusion. La lecture de la Bible en ce temps n'est pas simplement préparation à la lutte, mais accueil de la Parole comme consolation, qui permet de résister et persévérer au milieu de la souffrance. Ce n'est pas par hasard si Gustavo Gutierrez écrit, déjà en 1986, son livre sur Job, et Elza Tamez, en 1998, un texte sur l'Ecclésiastique et Qohélet¹⁷⁰. L'Apocalypse, qui dans la première époque de la lecture populaire avait été lu comme livre anti-impérialiste, est relu comme encouragement à la persévérance et à la résistance au milieu de la persécution¹⁷¹. Une telle pluralité d'approches a rendu plus riche la lecture des Écritures, les mettant en contact avec d'autres dimensions de la condition humaine.

De nouvelles orientations dans la recherche biblique en Amérique latine ont émergées avec les différents groupes des communautés populaires. Une bonne partie de ces groupes, en lien avec les agents pastoraux et poussés par les options pastorales de leurs Églises, donne une nouvelle direction à la façon de lire la Bible dans les groupes de réflexion et les cercles bibliques. Sans rompre avec la méthode antérieure, ils ajoutent la perspective de la *lectio divina*. Cette perspective avait déjà été théorisée par Carlos Mesters quand la CRB avait adopté le projet Parole-Vie¹⁷². Elle voulait répondre à l'accusation, faite surtout par le renouveau charismatique catholique, de ce que les communautés ecclésiales de base n'avaient pas de spiritualité. À cette

¹⁷⁰ Cf. Gutierrez, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*. Reflexiones sobre el libro de Job. Lima: RIMAC, 1986; Tamez, E. *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

¹⁷¹ Voir à ce sujet le titre de *Ribla* 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.

¹⁷² Cf.: Mesters, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, 100-104.

accusation s'ajoutait la préoccupation du départ massif de catholiques de l'Église vers les communautés pentecôtistes.

b. La lectio divina ou lecture priante de la Bible¹⁷³

Selon Mesters, la lecture priante n'est pas une étude académique ni quelque chose qui se fait en fonction de l'activité pastorale¹⁷⁴. Il s'agit plutôt d'écouter ce que Dieu dit, pour connaître sa volonté et mieux vivre l'Évangile. Le pouvoir écouter ne dépend pas de l'effort du fidèle, car c'est Dieu qui se communique. Pour lui être disponible, il faut se préparer, demander la présence de son Esprit. Il faut créer une ambiance favorable, se mettre en sa présence, se rendre compte que les sens du corps sont importants pour parler à Dieu. Ensuite vient la lecture du texte biblique, qui est faite dans une tradition de lecture. Devant le texte il faut se demander : qu'est-ce qu'il dit ? Qu'est-ce qu'il dit au lecteur ? Qu'est-ce qu'il fait dire à Dieu ? La finalité de la lecture priante est la contemplation. Avec elle, on commence à regarder le monde et la vie avec les yeux de Dieu, accueillant sa propre pauvreté, vivant une conversion des attitudes et d'amour envers Dieu et le prochain, spécialement les plus pauvres. Pour aller au-delà des bons sentiments et idées, il faut tenir compte de trois exigences : 1) il faut confronter le résultat de la lecture avec celui de la communauté à laquelle on appartient ; 2) il faut le confronter également avec la réalité dans laquelle on se trouve ; 3) enfin, il faut confronter les conclusions de la lecture faite avec celles de l'exégèse¹⁷⁵.

Mesters conclut sa proposition avec dix points pour orienter la lecture priante personnelle et sept suggestions pour orienter la lecture en groupe. Pour la lecture personnelle : 1) il faut commencer par l'invocation de l'Esprit Saint ; 2) lire lentement le texte ; 3) faire silence et faire mémoire de ce qui a été lu ; 4) chercher la compréhension des phrases lues ; 5) voir ce que signifie le texte lu pour aujourd'hui ; 6) élargir la vision, lier le textes lu avec d'autres textes de la Bible ; 7) lire à nouveau, prier le texte et répondre à Dieu ; 8) formuler un engagement de vie ; 9) prier un psaume approprié ; 10) choisir

¹⁷³ Pour cette partie, voir : De Mori, G. *Bibliay pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro*. Comunicación presentada en el seminario de teología práctica del grupo de Santiago en México, 2015.

¹⁷⁴ Mesters, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia, *op. cit.*, p. 100.

¹⁷⁵ *Idem*, p. 102 s.

une phrase qui résume le texte pour la mémoriser. Pour la lecture en groupe Mesters suggère : 1) de commencer par recevoir les participants et démarrer la réunion avec une prière d'invocation à l'Esprit Saint ; 2) de lire le texte, lentement et attentivement, avec un temps de silence, en se souvenant de ce qui a été lu ; 3) de chercher le sens du texte, échangeant ce que chacun a compris, soulevant des doutes, puis de lire à nouveau ce qui a été compris ; 4) de chercher le sens du texte pour le groupe, comment il illumine la vie des personnes aujourd'hui, sa relation avec autres textes de la Bible, le situant dans le plan divin qui se réalise dans l'histoire ; 5) de prier le texte, avec une nouvelle lecture, de prendre un temps plus prolongé de silence, de partager ce que chacun a ressenti ; 6) de contempler, ce qui implique l'engagement auquel le texte a invité le lecteur. Chacun peut choisir une phrase qui résume ce que dit le texte ; 7) de conclure avec la prière d'un psaume approprié¹⁷⁶.

Ce modèle de la lecture priante de la Bible a donné naissance à plusieurs expériences dans les vingt dernières années en Amérique latine et a été confirmé par le document d'Aparecida qui au n. 249 affirme :

« Entre les nombreuses manières de s'approcher de la Sainte Écriture, il y en a une privilégiée, à laquelle nous sommes tous conviés : la *Lectio Divina* ou exercice de lecture priée de la Sainte Écriture. Cette lecture priée, bien pratiquée, conduit à la rencontre de Jésus le Maître, à la connaissance du mystère de Jésus le Messie, à la communion avec Jésus le Fils de Dieu et au témoignage de Jésus le Seigneur de l'univers. Avec ses quatre moments (lecture, méditation, oraison, contemplation), la lecture priée favorise la rencontre personnelle avec Jésus-Christ, à la manière de tant de personnages de l'Évangile [...] Eux tous, grâce à cette rencontre, furent illuminés et recréés parce qu'ils s'ouvrirent à l'expérience de la miséricorde du Père qui se donne par sa Parole de vérité et de vie. Ils n'ont pas ouvert leurs cœurs à quelque chose du Messie, mais bien au Messie lui-même, chemin de croissance vers "l'état d'adulte à la taille du Christ dans sa plénitude" (Eph 4,13), processus d'apprentissage studieux, de communion avec les frères et d'engagement envers la société »¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 104.

¹⁷⁷ CELAM. *V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida* "Yo soy el Camino,

Le n. 300, en se référant à la catéchèse appliquée à la religiosité populaire, affirme : « Il faut que soit donnée une catéchèse appropriée pour accompagner la foi présente dans la religiosité populaire. Une manière de faire concrète peut-être d'offrir un commencement d'initiation chrétienne dans les visites aux familles, où, non seulement on leur donne les contenus de la foi, mais encore où on les amène à la pratique de la prière familiale, à la lecture priante de la Parole de Dieu... »¹⁷⁸. Le document cite quatre étapes (lecture, méditation, prière, contemplation), qui correspondent à ceux que Mesters avait proposés en 1991. Cela signifie que la méthode de la *lectio divina* s'était implantée dans la pratique pastorale de l'Église en Amérique latine après le rejet du projet Parole-Vie par CELAM. On ne peut pas dire que toutes les communautés du continent ont adopté la méthode de la même façon, mais son accueil par la conférence continentale des évêques est un signe de sa fécondité et validité dans le présent et l'avenir¹⁷⁹. Certains critiques pensent qu'il s'agit d'une rupture avec la méthode de la lecture populaire, tandis que d'autres croient qu'il s'agit du contraire, car la lecture populaire oriente aussi à la lecture priante. Nous croyons quant à nous que les deux perspectives sont possibles, selon l'accent adopté dans les différents pays.¹⁸⁰

c. La lecture priante de la Bible en réseau

Les dernières années ont connu le développement impressionnant de la technologie du numérique. Le monde virtuel, à travers le réseau mondial d'ordinateurs, est sans doute une des nouveautés qui a provoqué le plus grand

la Verdad y la Vida" (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php, p. 135. Visita 8/02/2016.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 158. Visita 8/02/2016.

¹⁷⁹ Aussi selon Rodolfo Nuñez, Kreti Sanhueza y Loreto Moya au Chili la lecture priante a été adoptée par l'Église du pays. Dans les années 1980 la conférence des évêques avaient créé la Commission Nationale de l'Animation Biblique, inaugurant, en 2000, le mois de la Bible, et en 2005, le Département de l'Animation Biblique de la Pastorale, qui a rendu possible la diffusion dans tous les diocèses et vicariats de ce type de service.

¹⁸⁰ Il faut dire que le sujet est plus complexe. La *Lectio divina* fonctionne bien dans des groupes familiers à la lecture, à l'analyse du texte, tandis qu'elle fonctionne moins bien dans des groupes constitués par de gens les plus pauvres. C'est l'expérience du travail d'un membre du groupe avec des groupes de paysans.

impact dans les rapports entre les personnes, car il rend facile la communication et l'accès immédiat à toute sorte de contenus. Ces changements ont modifié la perception de l'espace et du temps, les comportements et la façon de se mettre en rapport les uns avec les autres. L'Église a toujours utilisé les moyens de communication, comme la radio et la télévision, pour l'annonce de l'Évangile et le travail pastoral, outre les documents imprimés, comme les journaux, les bulletins et les revues. Les changements des dernières décennies ont révolutionné encore plus ce que l'on entendait comme moyens de communication de masses. Internet, portables et réseaux sociaux ne sont pas simplement des moyens, mais la communication en elle-même. Conscients d'une telle révolution, plusieurs groupes chrétiens de l'Église catholique ont commencé à les utiliser, soit à travers la création de sites Internet qui offrent toute sorte de propositions pour ceux qui souhaitent se mettre au jour sur la foi chrétienne ou suivre un cheminement de formation ; soit à travers l'investissement massif dans les réseaux sociaux, beaucoup plus actifs et instantanés, donnant l'impression d'un dialogue et d'une rencontre en vis-à-vis immédiate¹⁸¹.

En Amérique latine, plusieurs pays ont eu recours à ces nouveaux médias pour proposer la lecture de la Parole de Dieu. Depuis l'année 2000, par exemple, les sœurs Pauliniennes au Brésil ont créé un blog dont le propos est la lecture priante de la Bible¹⁸². Le blog offre chaque jour un guide de la lecture priante, suivant les textes de la liturgie quotidienne. D'autres groupes créent des initiatives semblables. Au niveau latino-américain, le Centre Biblique Pastoral pour l'Amérique Latine (CEBIPAL), lié au CELAM, a commencé, en 2010, avec les Sociétés Bibliques Unies, le programme *Lectioautas*, dans le but d'inciter les jeunes à la pratique de la *lectio divina*¹⁸³. Un groupe d'experts a élaboré le *Guide de la lectio divina pour la jeunesse*¹⁸⁴, assurant le développement de la *lectio divina* selon les besoins de

¹⁸¹ Une étude intéressante sur l'utilisation d'internet par les groupes ecclésiaux de différentes tendances au Brésil est celui publié par SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.

¹⁸² Cf. <http://leituraorantedapalavra.blogspot.com.br/>

¹⁸³ MAZZINI, M. *Programa lectionautas*. Comunicación presentada en el seminario de México, 2015.

¹⁸⁴ Parmi les experts se retrouve Gabriel Mestre, d'Argentine. L'un des principaux livres sur la thématique : Mestre, G. *Rezar con la Biblia, meditar con la Palabra*. Vaticano-New York:

l'Église catholique¹⁸⁵. Selon la proposition du site Internet, la Bible est la boussole qui indique le chemin pour naviguer dans les eaux profondes de la Parole de Dieu.

Lectionautas se présente alors dans la vie des adolescents et des jeunes avec un code extrêmement claire pour eux : « naviguer ». Mais non plus dans le Web – dans laquelle ils ont eu l'expérience de ne pas trouver toutes les réponses – mais dans la Bible, avec une méthode claire et concrète : la *lectio divina*. Il ne s'agit pas d'une page de plus de ressources pour la pastorale ou la catéchèse, mais d'une introduction à la prière contemplative personnelle et communautaire. Elle offre des outils pour « redémarrer » dans la prière et ainsi creuser le rapport à Dieu. Le terme *lectionautas* évoque le domaine néotestamentaire de la mer, qui accompagne la formation des disciples de Jésus et l'exploit missionnaire des apôtres. En outre, il s'agit d'un mot composé : *lectio*, qui renvoie à la lecture priante de la Parole de Dieu, et *nautas*, qui signifie « navigants ». Un *lectionauta* est un navigant dans le large et fascinant océan de la Parole de Dieu. Ainsi, guidé par la boussole de la Bible, il suit le trajet suggéré par la méthode de la *lectio divina*.

Lectionautas propose un itinéraire d'apprentissage de l'être disciple fondé dans l'Évangile. Le chemin va de l'apprentissage de la condition de disciple à la mission, et comprend quatre étapes : la redécouverte de Jésus comme Maître, l'appel à marcher à sa suite, la formation et la mission. Dans chaque étape, outre l'introduction et l'exercice avec un texte, sont offertes d'autres citations pour continuer l'approfondissement. Le but est d'offrir au *lectionauta* une lumière sur sa vocation, en lui rappelant d'emblée que c'est Dieu qui sort à la rencontre de chacun dans la personne de Jésus. C'est lui qui invite chaque jeune à librement se mettre en rapport avec lui, en lui proposant une conversion. Cela conduit le jeune à considérer le style de vie de Jésus et à donner un nouveau sens à sa vie à partir de la personne de Jésus, qui appelle à une radicalité, qui s'exprime dans la nouveauté de la prédication du Règne, à maintenir une amitié constante avec Lui et à prendre en charge avec lui la Croix. La mission et l'engagement émergent clairement dans les images utilisées par Jésus : celle du missionnaire comme ouvrier (Mt 9,38), pasteur

LEV-ABS, 2013, traduit aussi en Italien et en Anglais, avec une traduction prévue en Portugais.

¹⁸⁵ Cf. Adresse en espagnol: <http://lectionautas.com/>; en portugais: <http://www.lectionautas.com.br/>

(Jn 21,15-17), pêcheur (Mc 1,17). Un *lectionauta* est alors un disciple missionnaire de Jésus, qui, après avoir rencontré son Maître et Seigneur, sort annoncer la Parole de vie à d'autres jeunes.

Quelle est l'incidence du programme *lectionautas* dans la vie et dans la pastorale de jeunes ? Outre ceux qui ont un contact direct avec le programme dans le réseau d'ordinateurs, chaque année près de 3.400 jeunes sont engagés dans des ateliers créés à cette fin. Ces jeunes retournent à leurs communautés où ils partagent la méthode apprise. L'impact et l'incidence reste toutefois difficile à mesurer, car ces jeunes sont catéchistes et intègrent la méthode dans leur travail pastoral. Ils gagnent certaine autonomie dans leur pratique de la méthode priante. En comprenant et en utilisant la méthode de la *lectio divina* ils découvrent aussi comment creuser leur propre itinéraire de vie avec Dieu, tout en s'introduisant de façon plus consciente dans le mystère de la foi. En effet, le propos de la *lectio divina* est de transformer l'agir de celui qui la pratique. Ce qui importe en fait dans la lecture, la méditation, la prière et la contemplation pratiquées dans la *lectio divina* est la transformation de celui qui fait la *lectio*. Ce qui est décisif, c'est comment le lecteur ou la communauté lectrice se voit affecté dans sa propre vie spirituelle, car la lecture priante de la Bible est un processus par lequel sont transformés plusieurs aspects du rapport à Dieu, à soi-même et aux autres.

Conclusion

La Bible a été sans doute la principale source d'inspiration et de renouvellement de l'Église et d'une grande partie de la théologie en Amérique latine après le Concile Vatican II. La lecture populaire a nourri la vie de foi de nombreux groupes et communautés dans les années 1960-1980, tout en inspirant leurs luttes pour libération. Elle a accordé aux pauvres le statut de lecteur, les aidant à devenir des sujets de leur propre histoire et destinée. Elle a été source d'inspiration dans les années qui ont suivies la fin de la guerre froide et la fin du communisme en Europe de l'Est, ouvrant de nouvelles perspectives, spécialement à ceux dont la dignité n'était pas reconnue, comme c'était le cas des indigènes, des afro-descendants et des femmes. Le surgissement de la *lectio divina*, dans ses différentes expressions, ne représente pas, pour un bon nombre de latino-américains, une rupture avec la méthode de la lecture populaire, mais plutôt son approfondissement. Cette

lecture a pris en compte le besoin spirituel des individus et des communautés face aux impasses de la postmodernité, laquelle tend à la déconstruction des certitudes acquises, sans offrir des repères fermes qui aident à construire le sens de l'existence et l'identité personnelle et sociale.

Certainement la lecture populaire, avec la métamorphose introduite par la *lectio divina*, ne représente pas toute la lecture faite en Amérique latine après le Concile. On ne peut pas ignorer la façon dont les groupes charismatiques ont lu la Parole de Dieu dans la région. On ne peut pas non plus ignorer le surgissement récent de groupes néo-traditionalistes. Les premiers tendent à une lecture presque magique et naïve des Écritures, vues comme Parole de Dieu pour celui qui cherche une réponse au moment où il ouvre la Bible. Cette sorte de « présentisme » est basée sur la certitude que Dieu continue de parler par son Esprit dans le cœur de chaque fidèle, sans le besoin des outils de l'exégèse pour mieux comprendre le processus d'élaboration du texte biblique. Quant aux groupes néo-traditionnalistes, ils reprennent la méthode apologétique de lecture des Écritures, cherchant en elles des certitudes devant les doutes soulevés par la société actuelle, qui semble menacer les piliers qui donnent l'identité à l'existence, y compris l'identité de l'existence du croyant.

La lecture populaire de la Bible a apporté beaucoup à la pastorale de l'Église dans les dernières décennies. Elle a créé une tradition de lecture de la Bible qu'il faut mettre en valeur et continuer à creuser. Elle semble être celle qui équilibre le mieux les différents éléments du cercle herméneutique, mettant en valeur, d'une part le monde du texte révélé et ses infinies ressources de signification, et tenant compte d'autre part du monde du lecteur, qui est toujours contextuel, marqué par une situation socio-politique et culturelle particulière, avec ses requêtes propres, ses frustrations et ses espérances. De la rencontre entre ces deux « mondes » naît le sens qui révèle la présence et l'action libératrice de Dieu dans la vie de l'individu et de la communauté croyante aujourd'hui.

Références bibliographiques

ALBUQUERQUE, F. C. *La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base*. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México, 2015.

CELAM. *Documento de Medellín*. II Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

_____. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

_____. *Documento de Aparecida*. V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php

CRB. *Tua palavra é vida* (v.1). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *A formação do povo de Deus* (v. 2). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Leitura profética da história* (v. 3). São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4). São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5). São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7). São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A Bíblia na formação* (v. 8). São Paulo: Loyola, 2000.

CROATTO, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

_____. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

DE MORI, G. *Biblia y pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro*. Comunicación presentada en el seminario de teología práctica del grupo de Santiago en México, 2015.

GALLEGOS, B. I. P. La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: las comunidades eclesiales de base. *Pacarina del sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano, n. 25, octubre-diciembre 2015.

GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

GUTIERREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Reflexiones sobre el libro de Job*. Lima: RIMAC, 1986.

MAZZINI, M. *Programa lectionautas*. Comunicación presentada en el seminario de México, 2015.

MESTERS, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.

_____. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

_____. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos: guia do dirigente (v.2)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo (Círculos Bíblicos, v. 1)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Introdução geral aos círculos bíblicos: guia do dirigente (v. 2)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo: aprender da vida (v. 3)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo: ser aluno do bom senso (v. 4)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas (v. 5)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas: aprender dos pardais (v. 6)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas: ser aluno das flores (v. 7)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha (v. 8)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha: aprender do evangelho (v. 9)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha: ser aluno de Cristo (v. 10)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A pessoa de Jesus Cristo (v. 11)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender de Deus (v. 12)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

- _____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender da cruz* (v. 13). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno da ressurreição* (v. 15). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno do futuro de Deus* (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, p. 100-104.
- MESTRE, G. *Rezar con la Biblia, meditar con la Palabra*. Vaticano-New York: LEV-ABS, 2013.
- MÍGUEZ, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Cuadernos de Teología*, 2001, v. 20, p. 77-99.
- PIO XII. *Carta encíclica Divino Afflante Spiritu*. Sobre los estudios bíblicos.
- RIBLA 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.
- RIVAS, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.
- SAÑUEZA, K.; NUÑEZ, R. *El trabajo con la Biblia en Chile*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.
- SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.
- TAMEZ, E. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose: DEI, 1979.
- _____. *Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

La Biblia en algunas prácticas pastorales de la Iglesia católica en América Latina

Geraldo De Mori (Brasil)

Francisco das Chagas de Albuquerque (Brasil)

Loreto Moya (Chile)

Rodolfo Nuñez (Chile)

Kreti Sanhueza (Chile)

Marcela Mazzini (Argentina)

El presente texto reúne algunas experiencias del uso de la Biblia en las prácticas pastorales de la Iglesia católica en América Latina¹⁸⁶. No pretende abarcar todo y es consciente que hay otras actividades pastorales que utilizan la Biblia en la región. Las prácticas elegidas están en gran parte basadas en el método de la “lectura popular de la Biblia”. Más que en el análisis de su conjunto o en la especificidad de algunas de ellas, se optó por una lectura de la génesis histórica y de la evolución de este método, así como de los retos surgidos en los últimos años. Como veremos, en el mundo católico, la lectura popular de la Biblia involucró comunidades y diversas acciones pastorales; líderes y los que en ellas ejercen función de asesoría y coordinación, (conocidos como agentes de pastoral); exégetas formados en la ciencia bíblica y expertos en los métodos de análisis de textos.

¹⁸⁶ En la elaboración de este texto, han sido retomadas las contribuciones de investigadores de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y México, presentadas en el Seminario realizado en México del 22 al 24/04/2015.

1. La lectura popular de la Biblia

¿Qué es la lectura popular de la Biblia? ¿Cómo en ella se lee la Palabra de Dios y qué impacto ha tenido en las prácticas pastorales de la Iglesia latinoamericana? ¿Cómo esas prácticas a su vez han impactado la comprensión de las Sagradas Escrituras? Para responder a esas cuestiones, recordaremos sus antecedentes históricos, cómo se formuló su método, qué contenidos privilegió, con qué actores eclesiales logró contar.

a. Antecedentes históricos de la lectura popular de la Biblia

La Iglesia católica fue implantada en América Latina en la época de la Reforma. Los decretos tridentinos que restringían el acceso a la lectura de la Biblia impidieron que ella fuera leída por los católicos en todo el período colonial y en la época que siguió a la independencia. La presencia minoritaria de los protestantes en la región, a partir del siglo XIX, no cambió la situación, aún con la difusión de los textos en el idioma de cada país. El acceso a la Biblia en la Iglesia se daba por la predicación, a través de narración del conjunto de la historia santa o de algunos de sus episodios. Recién a partir de la primera mitad del siglo XX, con la penetración del protestantismo de misión, algunos católicos se sintieron impulsados hacia el estudio de la Biblia. Hay que decir que ese estudio era de carácter apologético, con la clara intención de contestar la lectura de los protestantes. La encíclica de Pío XII, *Divino Afflante Spiritu*, de 1943, cambia la orientación, al pedir a los prelados que fomenten entre los católicos “el conocimiento y amor de los sagrados libros”, incentivando los grupos que tenían como fin “editar y difundir, entre los fieles, ejemplares impresos de las Sagradas Escrituras, principalmente de los Evangelios”¹⁸⁷.

El incentivo de la encíclica del Papa dio origen a los primeros intentos de la lectura de la Biblia por los laicos, en particular a través de los grupos de acción católica. De hecho, en la Juventud Obrera Católica (JOC), creada por Joseph Cardijn, y en los grupos de la acción católica especializada, el método “ver, juzgar, actuar”, exigía, en el momento del juzgar, el recurso a la Palabra de Dios. Esos grupos ya actuaban en muchos países latinoamericanos antes

¹⁸⁷ PIO XII. *Carta encíclica Divino Afflante Spiritu*. Sobre los estudios bíblicos, n. 31.

del Concilio, estando en el origen de la lectura popular de la Biblia¹⁸⁸. Otras iniciativas también fueron importantes, como los delegados de la Palabra, en Centro América, los grupos de reflexión, del Movimiento de la Buena Nueva (MOBON), creados antes del Concilio en Minas Gerais, Brasil, los llamados “grupos de evangelio”, que se reunían en algunas diócesis de Argentina en el inmediato postconcilio, los círculos bíblicos, nacidos en Brasil en comienzos de los años 1970 y difundidos en muchos países de la región, a partir del método elaborado por el exégeta Carlos Mesters. Esas iniciativas serán cruciales en el surgimiento de las comunidades eclesiales de base¹⁸⁹.

Los años del Concilio (1962-1965) fueron de efervescencia política, social, económica y cultural en América Latina. La victoria de la revolución cubana (1959) alimentó la creencia que era posible un cambio social con participación popular. La izquierda conoció una penetración importante en varios países, organizando movimientos populares en el campo y en la ciudad, participando en los sindicatos, creando partidos revolucionarios. Los cambios en la economía hicieron posible un proceso acelerado de urbanización. Los medios de comunicación de masa pasaron a ser decisivos en la formación de la opinión pública. Nuevas experiencias literarias incentivaron el surgimiento de intelectuales que dieron impulso a la filosofía, a las ciencias sociales y a los estudios de las culturas nativas¹⁹⁰. A nivel de la Iglesia Católica, el Concilio posibilitó la actualización teológica y la creación de un sentir común latinoamericano en muchos obispos. Algunos de ellos habían firmado el *pacto de las catacumbas*, en el cual se comprometían a estar cerca de los pobres y a vivir una Iglesia no-identificada con el poder y el privilegio, sino más bien más cercana a los pobres. En su segunda conferencia continental, en Medellín, en 1968, los obispos del continente elaboraron un documento que será decisivo para las décadas siguientes¹⁹¹. Varios teólogos y exégetas que

¹⁸⁸ GALLEGOS, B. I. P. *La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: las comunidades eclesiales de base. Pacarina del sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano, n. 25, octubre-diciembre 2015.

¹⁸⁹ GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

¹⁹⁰ MÍGUEZ, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. Cuadernos de Teología*, 2001, v. 20, p. 77-99.

¹⁹¹ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). *Documento de Medellín. Conclusiones*. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Bogotá: San Pablo, 1968.

llegaban de su formación en Europa, empezaron a realizar una reflexión a la luz de su contexto, dando origen a la teología de la liberación y a la lectura popular de la Biblia.

b. Formulación de la lectura popular de la Biblia

No existen registros de las primeras experiencias de lectura popular de la Biblia, que se realizaron en forma oral en encuentros eclesiales en varios países de América Latina, durante la segunda mitad de los años 1960 (por ejemplo, los distintos grupos de acción católica en todos los países de América Latina antes y después del Concilio, los delegados de la Palabra en Centro América y México ya en los años 1960, el MOBON en Brasil antes y después del Concilio etc.). El libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de liberación*, de 1971, proyectó la lectura que relaciona fe cristiana y realidad social con la política latino-americana. En 1973, el exégeta argentino Severino Croatto escribió *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*¹⁹², interpretando el sentido del Éxodo a la luz de las luchas de liberación en curso en los países de América Latina. Carlos Mesters, en Brasil, ya había escrito, en 1969, *Palabras de Dios en la historia de los hombres*¹⁹³, en 1971, *Paraíso terrenal. Nostalgia o esperanza?*¹⁹⁴, y en 1972, *Dios ¿dónde estás?*¹⁹⁵, con una preocupación de que la Biblia pudiera llegar al pueblo. En 1973 publicó una serie de subsidios para los círculos bíblicos, uno de los cuales incluía orientaciones prácticas para los dirigentes: *Introducción General a los círculos bíblicos: guía del dirigente*¹⁹⁶. Los demás estaban centrados en la vida y enseñanza de Jesús: sus dichos sapienciales, sus parábolas, el sermón de la montaña, su persona, muerte y resurrección¹⁹⁷. Dichos subsidios fueron

¹⁹² CROATTO, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

¹⁹³ MESTERS, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.

¹⁹⁴ MESTERS, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

¹⁹⁵ MESTERS, C. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

¹⁹⁶ MESTERS, C. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos: guia do dirigente* (v.2). Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁹⁷ En total son 16 subsidios: MESTERS, C. *A sabedoria do povo* (Círculos Bíblicos, v. 1); *Introdução geral aos círculos bíblicos: guia do dirigente* (v. 2); *A sabedoria do povo: aprender da vida* (v. 3); *A sabedoria do povo: ser aluno do bom senso* (v. 4); *As parábolas* (v. 5); *As parábolas: aprender dos parábais* (v. 6); *As parábolas: ser aluno das flores* (v. 7); *O sermão da montanha* (v. 8); *O sermão da montanha: aprender do evangelho* (v. 9); *O sermão*

fundamentales en la formulación del método de la lectura popular en Brasil, dando un gran empuje al nacimiento de los círculos bíblicos, que alimentaron la vida de las comunidades eclesiales de base. El mismo autor escribe, en 1974, *Por detrás de las palabras*: un estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia¹⁹⁸, que sistematiza su método de lectura de la Sagrada Escritura, el cual encuentra su elaboración más madura en 1983, con la obra *Flor sin defensa*: una explicación de la Biblia a partir del pueblo¹⁹⁹. En la misma época, en América Central, Jorge Pixley, pastor bautista, y Pablo Richard, sacerdote chileno, elaboraron también ellos herramientas prácticas para la lectura de la Biblia en las comunidades de la región²⁰⁰. Elsa Tamez, en 1979, escribe *La Biblia de los oprimidos*: la opresión en la teología bíblica²⁰¹. En 1984, Severino Croatto profundiza el camino hecho en su obra *Hermenéutica bíblica*²⁰². En el mismo año fue creada en Brasil la revista *Estudios bíblicos*, la primera dedicada exclusivamente a la exégesis bíblica en la nueva perspectiva. En 1989, fue creada *RIBLA, Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*, que reúne la reflexión producida en la región.

¿En qué consiste la lectura popular de la Biblia? ¿Cómo funciona en la práctica? Presentaremos a continuación, de que manera se organizan los grupos de reflexión del MOBON, surgidos antes del Concilio en Brasil, como

da montanha: ser aluno de Cristo (v. 10); *A pessoa de Jesus Cristo* (v. 11); *A pessoa de Jesus Cristo*: aprender de Deus (v. 12); *A pessoa de Jesus Cristo*: aprender da cruz (v. 13); *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14); *Um novo céu e uma nova terra*: ser aluno da ressurreição (v. 15); *Um novo céu e uma nova terra*: ser aluno do futuro de Deus (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.

¹⁹⁸ MESTERS, C. *Por trás das palavras*: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia. Petrópolis: Vozes, 1974.

¹⁹⁹ MESTERS, C. *Flor sem defesa*: uma explicação da Bíblia a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1983.

²⁰⁰ Según Rodolfo Nuñez y Kreti Sañueza, en Chile no hay información escrita sobre los primeros textos que fomentaron la lectura popular de la Biblia en el país. Entre los teólogos y pastoralistas que ayudaron a implementar esta manera de leer la Sagrada Escritura se destacan, según ellos, Ronaldo Muñoz, Mariano Puga, Maeve O'Driscoll, Esteban Demontt, Margarita Westwood, Jorge Hurto, entre otros.

²⁰¹ TAMEZ, E. *La Biblia de los oprimidos*: la opresión em la teologia bíblica. San Jose: DEI, 1979.

²⁰² CROATTO, S. J. *Hermenéutica bíblica*: para una teoría de la lectura como producción de sentido. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

formación bíblica para responder a las cuestiones de los protestantes, pero que después se transformaron, como los círculos bíblicos, en células de las comunidades eclesiales de base²⁰³. Esos grupos se reúnen, en general, una vez por semana. Son compuestos por 6 a 10 miembros, entre niños, jóvenes y adultos de un mismo barrio o pueblo, en la casa de uno de ellos. Empiezan siempre con un canto y una invocación al Espíritu Santo. Después leen el texto bíblico, que suele ser el del domingo, cuando no hay subsidios. Muchas diócesis y centros de animación bíblica²⁰⁴ nacionales preparan material de reflexión, en especial, para tiempos fuertes, como la cuaresma, el mes de la Biblia, la novena de navidad etc. Cuando no existe tal material, el coordinador hace circular la Palabra y las personas hablan a partir de lo que entienden del texto leído. Algunos subsidios proponen historias de vida para ayudar a entender el sentido del texto o, como en el caso del MOBON, una clave de lectura. También se plantean algunas preguntas relacionadas al contenido del pasaje bíblico leído. En el caso del MOBON, se busca llegar a una respuesta consensual, que un miembro del grupo toma nota para llevar a la sesión plenaria, que ocurre una vez al mes y reúne todos los grupos de una comunidad. Antes de la oración final se indica algún gesto concreto, relacionado con lo que fue discutido. La reunión se termina con preces y la oración del Padre Nuestro. Hay varias tareas, como las de dirigente, secretario, tesorero, que son asumidas por los miembros del grupo²⁰⁵. Las parroquias, áreas pastorales y diócesis organizan también cursos de formación para dirigentes. Se crea entonces una red de estudios bíblicos, que articula el nivel de las bases, por medio de los dirigentes de los grupos; el nivel intermedio, a través de los agentes de pastoral, que incluye religiosas, religiosos, laicos y laicas en función pastoral, sacerdotes y seminaristas; el nivel más académico, por medio de los especialistas en estudios bíblicos.

²⁰³ ALBUQUERQUE, F. C. La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México, 2015.

²⁰⁴ En Brasil se destaca el Centro de Estudios Bíblicos (CEBI), creado por Carlos Mesters, con irradiación continental, y el Servicio de Animación Bíblica (SAB), con alcance nacional. En América Central, merece destacarse la labor la Universidad Bíblica Latinoamericana, creada en 1997, en Costa Rica, con orientación ecuménica, a partir del Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), creado en 1945, a partir del Instituto Bíblico de Costa Rica, de 1923. Otros países de la región tienen también iniciativas parecidas.

²⁰⁵ GOMES W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*, op. cit., p. 59.

La lectura popular de la Biblia es entonces el resultado de una construcción colectiva, que cuenta con la participación de grupos y comunidades, de sus liderazgos, de los agentes de pastoral y de los exégetas. No se trata simplemente de aplicar los resultados de los estudios científicos en un determinado contexto, sino más bien de hacer funcionar el círculo hermenéutico, el cual implica a los lectores y su contexto, el texto leído y el contexto en el cual fue escrito, la ‘fusión de horizontes’ del ‘mundo del texto’ con el ‘mundo del lector’. La construcción del lector es en sí misma una tarea colectiva, que significa una alianza entre miembros de las clases populares y representantes de clases medias e intelectuales que hacen la opción por los pobres. Esta alianza no es un adoctrinamiento, hecho por los que manejan el instrumental crítico del conocimiento del mundo de la Biblia y del mundo de los lectores, pues trae las marcas del imaginario popular, con sus esperanzas, ilusiones, sufrimientos, frustraciones y alegrías. Por cierto, algunas veces se tendió al racionalismo propio de las clases medias e intelectuales, pero la perspectiva simbólica del imaginario popular solía ser predominante. En la selección de los textos también la intervención de los exégetas profesionales fue notable, pero el auto-identificarse con los textos, haciéndolo suyos, por apropiación y actualización, fue trabajo de los lectores y lectoras del medio popular.

Del Antiguo Testamento los textos más leídos en el comienzo fueron los del Éxodo y los de los profetas. En el Nuevo se privilegiaron los evangelios sinópticos, los primeros capítulos de los Hechos, la epístola de Santiago y el Apocalipsis. El lector popular se identificaba con el pueblo judío esclavo en Egipto y su lucha por liberación, como también con los miembros de este mismo pueblo en situaciones de injusticia y opresión en el tiempo de los reyes, con los pobres con los cuales Jesús se encontraba, con las comunidades cristianas primitivas que sufrían persecución. Estos textos se tornaron una especie de “credo liberacionista”²⁰⁶, en el cual el lector popular encontraba fuerzas para sus diversas luchas en el campo y en la ciudad, en los partidos políticos y en los movimientos que defendían sus causas. Como veremos, con el paso del tiempo otras inquietudes, provocadas por los cambios en el contexto histórico, mostrarán que eran necesarios nuevos

²⁰⁶ MÍGUEZ, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *op. cit.*, p...

aportes que dieran cuenta de otros textos bíblicos y de las nuevas cuestiones que salían de la existencia plural y diversificada de los lectores.

c. El proyecto Palabra-Vida

La vida religiosa en América Latina, sobre todo la femenina, es importantísima para comprender la alianza entre grupos populares y clases medias e intelectuales en la formación del método de lectura popular de la Biblia. Después del Concilio, un número importante de religiosas y religiosos hizo la opción por los pobres, que implicó vivir cerca de ellos, estar a su escucha y servicio, involucrarse con ellos en sus procesos de liberación. No se trataba de considerarlos objetos de la caridad de la Iglesia, sino más bien como sujetos históricos de las luchas sociales y de las dinámicas eclesiales. En este proceso la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) ha jugado un rol capital, animando las conferencias nacionales, ofreciendo formación en distintos niveles, divulgando las nuevas perspectivas teológicas en elaboración en la Iglesia de la región.

Una de las iniciativas de la CLAR, para la conmemoración del quinto centenario de evangelización del continente, que ocurriría en 1992, fue el proyecto Palabra-Vida. La junta directiva de la institución, reunida en 1987, en Haití, propuso un modo de conmemoración que permitiera a la vida religiosa celebrar los 500 años guiada, iluminada e inspirada por la Biblia, dándose cuenta del contraste que existía en la región entre fe profesada y fe vivida. El proyecto proponía un modo comunitario y personal de leer la Biblia, de modo de convertir la vida religiosa a la Palabra divina, potenciándola para contribuir en la nueva evangelización. Pretendía también ser una celebración de la memoria de los cinco siglos de la presencia cristiana con el pueblo, identificando el camino del Espíritu en sus clamores. Sugería además una lectura de la Palabra de Dios a partir del pueblo y su sabiduría, que permitiese integrar fe y vida, y entrar en un proceso de estudio-conversión-acción, acompañando y dejándose acompañar por la fe común²⁰⁷.

El proyecto indicaba como características de la lectura cristiana de la Biblia: 1) lectura que parte de la realidad, con la convicción que Dios escucha el clamor, que su Palabra es una respuesta a ese clamor. El texto bíblico

²⁰⁷ RIVAS, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

vehicula una realidad que lo suscita. La realidad de hoy recibe una respuesta de Dios a través del texto; 2) lectura que se hace en comunidad, pues la Palabra divina es el libro de la comunidad. El sentido de la Palabra es fruto del Espíritu, por eso su escucha tiene que darse en ambiente de oración y celebración, en donde actúa el Espíritu, el único que puede revelarnos el sentido de la Palabra; 3) lectura que respeta el texto, evitando proyectar en él las ideas y deseos del lector; 4) lectura que conecta fe y vida, pues es búsqueda del sentido que el Espíritu comunica hoy a través del texto (*lectio divina*); 5) lectura al servicio de la vida. Esta manera de leer la Biblia es liberadora y ecuménica. La búsqueda del pueblo pobre es vivir como personas, liberarse de todo lo que amenaza la vida y la dignidad; 6) lectura comprometida, pues busca poner en práctica lo que comprendió, poseyendo una dimensión social, comunitaria y política; 7) lectura fiel, pues respeta el objetivo de la Palabra divina que es ayudar al pueblo a descubrir que Dios lo escucha y libera aún hoy.

El proyecto Palabra-Vida se organizaba en cinco ejes: 1) la Palabra convoca (1988/89): visión global de la historia del pueblo de la Biblia, apropiándose del método de la lectura a partir de los pobres, descubriendo el llamado divino para una mayor inserción e inculturación con el pueblo; 2) la Palabra libera (1989/90): estudio del período de la formación del pueblo desde Abrahán hasta David, captando el sentido liberador de la ley, de la alianza y de la promesa. Lectura de los textos de Génesis, Éxodo, Deuteronomio, Josué y Jueces; 3) la Palabra se anuncia y denuncia (1990/91): estudio del período de los reyes con la crítica profética que les fue dirigida. Descubrir la presencia del profetismo en América Latina, el sentido del anuncio y de la denuncia. Lectura de los libros proféticos, históricos y sapienciales; 4) la Palabra es Jesucristo (1991/1992): estudio de la situación histórica del tiempo de Jesús, ver cómo su seguimiento es el distintivo del ser cristiano hoy. Lectura de los cuatro evangelios; 5) la Palabra interpela y recrea la Iglesia (1992/1993): estudio de la formación y expansión de las comunidades del primer siglo, como luz para la fe y la lucha de las comunidades pobres latinoamericanas. Descubrir cómo la Palabra divina siempre interpela y recrea la Iglesia. Lectura de los Hechos de los Apóstoles, las cartas apostólicas y el Apocalipsis. Se solicitó a un equipo de exégetas de América Latina la elaboración de esos subsidios.

El proyecto indicaba también la dinámica a seguir en los encuentros. Después de una breve oración, era presentada una Palabra clave, que apuntaba al tema del encuentro. En seguida se recordaba la realidad del período estudiado y la actual, la de los lectores. Se pasaba entonces al estudio del texto, su composición literaria, la época de su elaboración, su contenido. Se compartían los hallazgos y se concluía con una oración.

En el mismo período que la CLAR elaboraba el proyecto Palabra-Vida, el CELAM, organismo de los obispos de América Latina, organizaba la cuarta conferencia continental, que se realizaría en Santo Domingo, en 1992. Sus dirigentes ya no tenían la misma mirada de los años postconciliares, cuando sostuvieron la opción por los pobres. Levantan sospechas sobre el proyecto, lo califican de ideológico y reductor, sin referencia al magisterio vivo y tradicional de la Iglesia como criterio de interpretación. Lo acusan de partir de la dialéctica opresor-oprimido, considerando la situación de la región solamente desde el punto de vista sociopolítico. Afirman que la perspectiva comunitaria de la lectura propuesta entiende la comunidad como grupo consciente de su opresión y organizado para la liberación. Piensan que se trata de una politización de la existencia cristiana y de la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales, evacuando de esta forma la dimensión transcendental de la salvación. Afirman que el Nuevo Testamento es leído a partir del Antiguo y que la ejecución del proyecto amenaza la identidad de la vida religiosa y es un riesgo a la pastoral en la cual ella está metida²⁰⁸.

El diálogo entre el CELAM y la CLAR obligó a esta última a hacer ajustes en el proyecto. Se afirmó entonces la unidad entre Tradición, Escritura y Magisterio. Se insistió también sobre la oración, la lectura y la profundización personales, y sobre la conversión y el compromiso en el servicio de la Iglesia según el carisma de cada instituto. Aunque tales cambios eran inútiles, en 1990 la junta directiva de la CLAR renunció al proyecto, dejando a las conferencias de religiosos de cada país la responsabilidad por la formación bíblica. Solamente la Conferencia de Religiosos de Brasil (CRB) adoptó el Proyecto Palabra-Vida bajo la denominación: Tu Palabra es vida, disociándolo de la conmemoración del quinto centenario y tomándolo como subsidio para la formación bíblica de la vida religiosa. Entre 1990 y 2000 la

²⁰⁸ Cf. Nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y para las sociedades de Vida Apostólica referente al Proyecto “Palabra-Vida”, del 3 de abril de 1989.

CRB publicó ocho textos, los cuales ayudaron a redescubrir la tradición de la *lectio divina*²⁰⁹.

2. Cambios en la realidad, nuevos retos y perspectivas

La alianza entre miembros de comunidades, agentes de pastoral y exégetas en la lectura bíblica ayuda a entender la gran penetración e impacto de la Palabra de Dios en las dinámicas pastorales de la Iglesia en muchos países de América Latina entre los años 1960-1980. Los cambios históricos provocados por el fin del comunismo en Europa del Este en los años 1990, las nuevas dinámicas sociales, políticas, económicas, culturales, tecnológicas y religiosas que emergen de la cultura postmoderna, impactan también en las comunidades y cristianos de la región, planteando nuevos desafíos, creando otras iniciativas, que llevan a profundizar y a cuestionar la lectura popular de la Biblia.

a. La dinámica de profundización

La dinámica de profundización se dio en dos frentes en la Iglesia y en la exégesis latinoamericana a partir de 1990: el del descubrimiento de los “rostros” que dicen quién es el sujeto o el lector popular, compuesto de mujeres, indígenas y afro-descendientes; el del reconocimiento de la importancia de la búsqueda espiritual en la vida de los más pobres, que llevó muchas comunidades a la práctica de la *lectio divina*.

Ya Puebla se había dado cuenta de los diversos rostros de la pobreza en América Latina: indígenas, afro-americanos, campesinos sin tierra, operarios, desempleados, subempleados marginados, jóvenes socialmente desorientados, niños afligidos por la pobreza, menores abandonados, mujeres, prostitutas (n. 31 y 49)²¹⁰. El privilegio del uso del elemento socio-analítico

²⁰⁹ Cf.: CRB. *Tua palavra é vida* (v.1), 1990; *A formação do povo de Deus* (v. 2), 1990; *Leitura profética da história* (v. 3), 1992; *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4), 1993; *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5), 1994; *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6), 1995; *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7), 1996; *A Bíblia na formação* (v. 8), 2000, São Paulo: Loyola.

²¹⁰ Cf. CELAM. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, p. 32s, consulta: 08/02/2016.

de los años 1960-1980 hacía del “canon liberacionista” la principal clave de lectura de la Biblia. La crisis de este elemento, dada por la nueva configuración del mundo a partir de los años 1990, es contemporánea a la crítica de las lecturas indigenistas, afro-americanas y feministas. Además, tal crítica indicaba que un examen cuidadoso de los textos bíblicos mostraba sus “ambigüedades de clase, los rastros de las culturas dominantes y el substrato patriarcal en cuestiones de género”²¹¹. Era necesaria una nueva comprensión de los textos, que hiciera aflorar tanto los prejuicios raciales, étnicos y de género, como la intolerancia con las otras religiones. Era también necesario acercarse a los textos menos conocidos e interpretar los más incómodos, preguntarse cómo en la Biblia la alteridad es reconocida y la autoridad es cuestionada. Los “nuevos” lectores deberían darse cuenta que la Sagrada Escritura no tiene un mensaje único, total, coherente, que su canon admite la diversidad de experiencias y de interpretaciones, que a su vez dependen de contextos históricos y culturales distintos, propios de momentos diferenciados del diálogo polifónico entre Dios y la humanidad.

La diversificación del lector apunta a las nuevas fronteras de la fe y permite aún profundizar el acto mismo de leer el texto bíblico, mostrando su actualidad en cada nuevo contexto. Algunos teólogos hablan a propósito de este tiempo como de un “exilio”, que se sigue al tiempo de la “liberación”. De hecho, las nuevas experiencias de dolor fueron leídas como parte de una situación más durable, que no tiene solución fácil y rápida, como se creyó en la lectura de los años anteriores. Ha crecido la conciencia de la complejidad del mundo neoliberal y globalizado, de sus nuevas formas de violencia y exclusión. La lectura de la Biblia en este tiempo no es solamente preparación a la lucha, sino más bien acogida de la Palabra como consuelo, que permite resistir y perseverar en medio del sufrimiento. No por casualidad Gustavo Gutiérrez escribió, ya en 1986, un libro sobre Job, y Elsa Tamez, en 1998, escribe sobre Eclesiastés y Qohélet²¹². El Apocalipsis, que había sido leído en la primera época de la lectura popular como libro anti-imperialista, es releído

²¹¹ MÍGUEZ, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Op. cit.*

²¹² Cf. GUTIERREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Reflexiones sobre el libro de Job*. Lima: RIMAC, 1986; TAMEZ, E. *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

como estímulo a la perseverancia y resistencia en medio de la persecución²¹³. Tal pluralidad de aproximaciones tornó más rica la lectura de las Escrituras, poniéndolas en contacto con otras dimensiones de la plenitud humana.

Las nuevas orientaciones en la investigación y producción bíblica en América Latina se construyeron con los distintos grupos de las comunidades populares. Una buena parte de esos grupos, en contacto con los agentes de pastoral e impulsados por las opciones pastorales de sus iglesias, darán una nueva dirección a la manera de leer la Biblia inaugurada por los grupos de reflexión y los círculos bíblicos. Sin romper con el método anterior, van añadir la perspectiva de la *lectio divina*. Esta perspectiva ya había sido teorizada por Carlos Mesters cuando la CRB adoptó el proyecto Palabra-Vida²¹⁴. Ella intentaba responder a la acusación de que las comunidades eclesiales de base no tenían espiritualidad, hecha sobre todo por la renovación carismática católica, a la cual se añadía la preocupación con la salida masiva de católicos hacia los pentecostales.

b. La lectio divina o lectura orante de la Biblia²¹⁵

Según Mesters la lectura orante no es ni un estudio académico ni algo que se hace en función de la actividad pastoral²¹⁶. Se trata más bien de escuchar lo que Dios nos dice, para conocer su voluntad y vivir mejor el Evangelio. El poder escuchar no depende del esfuerzo del fiel, pues Dios es quien se comunica. Para estar disponible a Él es necesario prepararse, pedir la presencia de su Espíritu. Hay que crear también un ambiente propicio, ponerse en su presencia, darse cuenta de que los sentidos del cuerpo son importantes para hablar con Dios. En seguida viene la lectura del texto bíblico, que se hace en una tradición de lectura. Delante del texto hay que preguntarse: ¿qué dice?; ¿qué le dice al lector?; ¿que dice el lector a Dios? La finalidad de la lectura orante es la contemplación. Con ella uno empieza a

²¹³ Ver a este propósito el título de RIBLA 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.

²¹⁴ Cf.: MESTERS, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, 100-104.

²¹⁵ Para esta parte, ver: DE MORI, G. *Biblia y pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro*. Comunicación presentada en el seminario de teología práctica del grupo de Santiago en México, 2015.

²¹⁶ MESTERS, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia, op. cit., p. 100.

mirar el mundo y la vida con los ojos de Dios, asumiendo la propia pobreza, viviendo una conversión de actitudes y de amor a Dios y al prójimo, especialmente a los más pobres. Para que la lectura orante vaya más allá de los buenos sentimientos e ideas, es preciso aún tener en cuenta tres exigencias: 1) hay que confrontar el resultado de la lectura con el de la comunidad a la cual uno pertenece; 2) hay que confrontarla también con la realidad en la cual uno se encuentra; 3) finalmente, hay que confrontar las conclusiones de la lectura hecha con las de la exégesis²¹⁷.

Mesters concluye su propuesta con 10 puntos para orientar la lectura orante personal de cada día y siete sugerencias para orientar la lectura en grupo. Para la lectura personal: 1) empezar invocando el Espíritu Santo; 2) leer lentamente el texto; 3) hacer silencio y recordar lo que fue leído; 4) intentar entender el sentido de las frases leídas; 5) ver lo que significa el texto leído para hoy; 6) ampliar la visión, ligar el texto con otros textos de la Biblia; 7) leer de nuevo, rezar el texto y responder a Dios; 8) formular un compromiso de vida; 9) rezar un salmo apropiado; 10) escoger una frase resumen para memorizar. Para la lectura en grupo: 1) recibir a los presentes y empezar con una oración invocando el Espíritu Santo; 2) leer el texto, lenta y atentamente, con un tiempo de silencio a continuación, con la rememoración de lo que fue leído; 3) buscar el sentido del texto, intercambiando lo que cada uno entendió, planteando las dudas, leer de nuevo lo que no fue comprendido; 4) buscar el sentido del texto para el grupo, cómo ilumina la vida de las personas hoy, su relación con otros textos de la Biblia, situarlo en el plano de Dios que se realiza en la historia; 5) rezar el texto, con una nueva lectura, hacer un momento más prolongado de silencio, compartir lo que uno sintió; 6) contemplar, que implica compartir el compromiso al cual el texto invitó al lector. Cada uno puede escoger la frase que resume lo que le dice el texto; 7) concluir con un salmo apropiado²¹⁸.

Este modelo de la lectura orante de la Biblia dio origen a varias experiencias en los últimos 20 años en América Latina y fue confirmado por el documento de Aparecida que, en el n. 249 afirma: “Entre las muchas formas de acercarse a la Sagrada Escritura, hay una privilegiada a la que todos estamos invitados: la *lectio divina* o ejercicio de lectura orante de la Sagrada

²¹⁷ Idem, p. 102 s.

²¹⁸ Idem, p. 104.

Escritura. Esta lectura orante, bien practicada, conduce al encuentro con Jesús-Maestro, al conocimiento del misterio de Jesús-Mesías, a la comunión con Jesús-Hijo de Dios, y al testimonio de Jesús-Señor del universo. Con sus cuatro momentos (lectura, meditación, oración, contemplación), la lectura orante favorece el encuentro personal con Jesucristo al modo de tantos personajes del evangelio [...] Todos ellos, gracias a este encuentro, fueron iluminados y recreados porque se abrieron a la experiencia de la misericordia del Padre que se ofrece por su Palabra de verdad y vida. No abrieron su corazón a algo del Mesías, sino al mismo Mesías, camino de crecimiento en “la madurez conforme a su plenitud” (Ef 4, 13), proceso de discipulado, de comunión con los hermanos y de compromiso con la sociedad”²¹⁹. El n. 300, al hablar de la catequesis aplicada a la religiosidad popular, dice: “Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular. Una manera concreta puede ser el ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los contenidos de la fe, sino que se las conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la Palabra de Dios”²²⁰. El documento cita cuatro pasos (lectura, meditación, oración, contemplación), que corresponden a los que Mesters propusiera en 1991. Eso significa que el método de la *lectio divina* se había afirmado en la práctica pastoral de la Iglesia en América Latina, aún después del rechazo, por parte del CELAM, del proyecto Palabra-Vida. No todas las iglesias de la región lo han adoptado de la misma manera, pero su acogida en la conferencia continental es una señal de su fecundidad y validez en el presente y futuro²²¹. Algunos críticos piensan que es una ruptura con el método de la lectura popular, mientras otros creen que es más bien lo contrario, que este último orienta la lectura orante. De nuestra parte creemos que esas dos perspectivas son posibles, dependiendo del país.

²¹⁹ CELAM. *V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida* “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php, p. 135. Visita 8/02/2016.

²²⁰ Idem, p. 158. Visita 8/02/2016.

²²¹ También según Rodolfo Nuñez y Kreti Sañueza en Chile la lectura orante ha sido adoptada por la Iglesia del país. En los años 80 la conferencia de los obispos había creado la Comisión Nacional de la Animación Bíblica, instaurando, en 2000, el mes de la Biblia, y en 2005, el Departamento de la Animación Bíblica de la Pastoral, que posibilitó la difusión en todas las diócesis y vicarías de tal servicio.

c. La lectura orante de la Biblia en la red

Los últimos años han visto un desarrollo impresionante de la tecnología de la información. El mundo virtual, mediante la red mundial de computadoras, es sin duda una de las novedades que más impactó las relaciones entre las personas, al facilitar la comunicación y el acceso inmediato a todo tipo de contenidos. Esos cambios modificaron la percepción del espacio y del tiempo, los comportamientos y la manera de relacionarse. La Iglesia siempre utilizó los medios de comunicación, como radio y televisión, para el anuncio del Evangelio y el trabajo pastoral, además de los vehículos impresos, como periódicos, boletines y revistas. Los cambios de las últimas décadas revolucionaron aún más lo que se entendía como medios de comunicación de masa. Internet, celulares y redes sociales no son simples medios, sino la comunicación en sí misma. Conscientes de tal revolución, muchos grupos cristianos de la Iglesia católica empezaron a utilizarlos, ya sea mediante la creación de sitios que ofrecen toda suerte de proposición para los que desean informarse sobre la fe cristiana o seguir un camino de formación; o mediante la inversión masiva en las redes sociales, mucho más activas e instantáneas, dando la impresión de que el diálogo y el encuentro se dan cara a cara²²².

En América Latina varios países recurren a esos nuevos medios para realizar la lectura de la Palabra de Dios. Desde el año 2000, por ejemplo, las hermanas Paulinas de Brasil crearon un blog proponiendo la lectura orante de la Biblia²²³. El blog ofrece para cada día la lectura orante, siguiendo textos de la liturgia cotidiana. Otros grupos crean iniciativas parecidas. A nivel latinoamericano, el Centro Bíblico Pastoral para América Latina (CEBIPAL), ligado al CELAM, inició en 2010, junto con las Sociedades Bíblicas Unidas, el programa *Lectionautas*, con la finalidad de fomentar entre los jóvenes la *lectio divina*²²⁴. Forma parte de este programa la capacitación de líderes del

²²² Un estudio interesante sobre el uso de la red por grupos eclesiales de diferentes tendencias en Brasil es el publicado por SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.

²²³ Cf. <http://leituraorantedapalavra.blogspot.com.br/>

²²⁴ MAZZINI, M. *Programa lectionautas*. Comunicación presentada en el seminario de México, 2015.

continente en la metodología de la lectura orante para que puedan llevar este estilo de oración a sus parroquias, movimientos o a otros jóvenes. Un grupo de expertos elaboró el *Manual de lectio divina para jóvenes*²²⁵, asegurando la perspectiva católica de la *lectio divina* según las necesidades de la Iglesia²²⁶. Según la propuesta del sitio, la Biblia es la brújula que indica el camino para navegar en las aguas profundas de la Palabra de Dios.

Lectionautas se presenta entonces en la vida de adolescentes y jóvenes con un código sumamente claro para ellos: “navegar”. Pero no ya en la web – donde han tenido la experiencia de no encontrar todas las respuestas – sino en la Biblia, con un método claro y concreto: la *lectio divina*. No es una página más de recursos y dinámicas para la pastoral o la catequesis, sino una introducción a la oración contemplativa personal y comunitaria. Brinda herramientas para “reiniciar” la forma de oración y profundizar así la relación con Dios. El término *lectionautas* evoca el ámbito neo-testamentario, del mar, que acompaña la formación de los discípulos de Jesús y la hazaña misionera de los apóstoles. Además, es una palabra compuesta: *lectio*, que hace referencia a la lectura orante de la Palabra de Dios, y *nautas*, que significa “navegantes”. Así, un *lectionauta* es un navegante del amplio y fascinante océano de la Palabra de Dios, el cual, guiado por la brújula de la Biblia, sigue la trayectoria que le sugiere el *método de la lectio divina*.

Lectionautas propone un itinerario del discipulado basado en el evangelio. El camino va del discipulado a la misión y recorre cuatro etapas: el redescubrimiento de Jesús como Maestro, el llamado al seguimiento, la formación y la misión. En cada etapa, además de la respectiva introducción y ejercicio con un texto, son ofrecidas otras citas para seguir profundizando. El objetivo es aportar al *lectionauta* una luz sobre la vocación, recordando en primer lugar que es Dios quien sale al encuentro de uno en la persona de Jesús, quien invita a cada joven libremente a relacionarse con él y quien le propone una conversión. Esto lleva a revisar el estilo de vida y a resignificarla desde la persona de Jesús, quien llama a una radicalidad a partir de la novedad de la

²²⁵ Entre los expertos se encuentra Gabriel Mestre, de Argentina. Uno de sus principales libros sobre el tema es MESTRE, G. *Rezar con la Biblia, meditar con la Palabra*. Vaticano-New York: LEV-ABS, 2013, traducido también al italiano y al inglés, con traducción prevista al portugués.

²²⁶ Cf. Dirección en español: <http://lectionautas.com/>; en portugués: <http://www.lectionautas.com.br/>

predicación del Reino, a sostener una amistad constante con Él e incluso a cargar junto con Él la Cruz. La misión y el compromiso aparecen claramente en las imágenes utilizadas por Jesús: la del misionero como obrero (Mt 9,38), pastor (Jn 21,15-17), pescador (Mc 1,17). Un *lectionauta* es entonces un discípulo misionero de Jesús, que después de encontrarse con su Maestro y Señor, sale a anunciar su Palabra de vida a otros jóvenes.

¿Cual es la incidencia del programa *lectionautas* en la pastoral juvenil y en la vida de los jóvenes? Además de los que tienen contacto con el programa por la red, son capacitados cada año 3.400 jóvenes en los talleres. Esos regresan a sus comunidades en donde comparten el método aprendido. El impacto e incidencia es todavía difícil de medir, pues esos jóvenes son catequistas e integran el método a su trabajo pastoral. Ellos van logrando cierta autonomía en su práctica orante y al comprender y manejar el método de la *lectio divina* entienden también cómo profundizar su propio itinerario en la relación con Dios e introducirse de manera más consciente en el misterio de la fe. De hecho, el propósito de la *lectio divina* es transformar el obrar de quien la utiliza. Es decir, lo que verdaderamente importa en la lectura, la meditación, la oración y la contemplación practicadas en la *lectio divina* es la transformación de quien hace la *lectio*. Lo decisivo es cómo el lector o la comunidad lectora se ven afectados en su propia vida espiritual, porque la lectura orante de la Biblia es un proceso mediante el cual se modifican varios aspectos de la relación con Dios, consigo mismo/a y los demás.

Conclusión

La Biblia fue sin duda la principal fuente de inspiración de la renovación de la Iglesia y de la teología en América Latina después del Concilio Vaticano II. La lectura popular, que alimentó la vida de fe de tantos grupos y comunidades en los años 1960-1980, inspirando sus luchas por liberación, dando a los pobres el estatuto de lector, ayudándolos a volverse sujetos de su propia historia y destino, también les inspiró en los años que se siguieron al final de la guerra fría y al fin del comunismo en Europa del Este, dándoles nuevas perspectivas, especialmente a los que no tenían su dignidad respetada, como era el caso de los indígenas, los afro-americanos y las mujeres. El surgimiento de la *lectio divina*, en sus diferentes expresiones, no representa, para un buen número de países latinoamericanos, una ruptura con

el método de la lectura popular, sino más bien su profundización. Dicha lectura toma en cuenta la necesidad espiritual de los individuos y de las comunidades frente a los impactos de la postmodernidad, la cual tiende a la deconstrucción de las certidumbres adquiridas, sin ofrecer referencias firmes que ayuden a construir el sentido de la existencia y la identidad personal y social.

Por cierto la lectura popular, con la metamorfosis introducida por la *lectio divina*, no representa toda la lectura de la Biblia hecha en América Latina después del Concilio. No se puede ignorar la manera con la cual los grupos carismáticos han leído la Palabra de Dios en la región, ni tampoco el resurgimiento reciente de grupos neo-traditionalistas. Los primeros tienden a una lectura casi mágica e ingenua de las Escrituras, vistas como Palabra de Dios para el que busca una respuesta en el momento en que abre la Biblia. Este “presentismo” es basado en la certeza de que Dios sigue hablando por su Espíritu al corazón de cada fiel, no necesitando de los recursos de la exégesis para entender mejor lo que fue el proceso de elaboración del texto bíblico. En cuanto a los grupos neo-tradicionales, ellos retoman el método apologético de leer las Escrituras, buscando en ellas certezas frente a las dudas planteadas por la sociedad actual, que parecen amenazar los pilares que dan identidad a la existencia, también la creyente.

Al privilegiar la lectura popular de la Biblia tenemos la convicción de lo mucho que aportó a la pastoral de la Iglesia en los últimas décadas, formando una tradición, que hay que valorar y seguir profundizando, pues parece ser la que mejor equilibra los distintos elementos del círculo hermenéutico, valorando, de una parte, el mundo del texto revelado, y sus infinitos recursos de significación, pero también, tomando en cuenta el mundo del lector, que es siempre contextual, marcado por una situación sociopolítica y cultural particular, con sus propias búsquedas, frustraciones y esperanzas. Del encuentro de esos dos “mundos” nace el sentido que revela la presencia y la acción liberadora de Dios en la vida del individuo y de la comunidad creyente hoy.

Referencias bibliográficas

ALBUQUERQUE, F. C. *La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base*. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México, 2015.

CELAM. *Documento de Medellín*. II Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

_____. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

_____. *Documento de Aparecida*. V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php

CRB. *Tua palavra é vida* (v.1). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *A formação do povo de Deus* (v. 2). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Leitura profética da história* (v. 3). São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4). São Paulo: Loyola, 1993.

_____. *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5). São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6). São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7). São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *A Bíblia na formação* (v. 8). São Paulo: Loyola, 2000.

CROATTO, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

_____. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

DE MORI, G. *Biblia y pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro*. Comunicación presentada en el seminario de teología práctica del grupo de Santiago en México, 2015.

GALLEGOS, B. I. P. La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: las comunidades eclesiales de base. *Pacarina del sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano, n. 25, octubre-diciembre 2015.

GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

GUTIERREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Reflexiones sobre el libro de Job*. Lima: RIMAC, 1986.

MAZZINI, M. *Programa lectionautas*. Comunicación presentada en el seminario de México, 2015.

MESTERS, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.

_____. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

_____. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos: guia do dirigente (v.2)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo (Círculos Bíblicos, v. 1)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Introdução geral aos círculos bíblicos: guia do dirigente (v. 2)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo: aprender da vida (v. 3)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A sabedoria do povo: ser aluno do bom senso (v. 4)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas (v. 5)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas: aprender dos pardais (v. 6)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *As parábolas: ser aluno das flores (v. 7)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha (v. 8)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha: aprender do evangelho (v. 9)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *O sermão da montanha: ser aluno de Cristo (v. 10)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A pessoa de Jesus Cristo (v. 11)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender de Deus (v. 12)*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender da cruz* (v. 13). Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14). Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno da ressurreição* (v. 15). Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno do futuro de Deus* (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, p. 100-104.

MESTRE, G. *Rezar con la Biblia, meditar con la Palabra*. Vaticano-New York: LEV-ABS, 2013.

MÍGUEZ, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Cuadernos de Teología*, 2001, v. 20, p. 77-99.

PIO XII. *Carta encíclica Divino Afflante Spiritu*. Sobre los estudios bíblicos.

RIBLA 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.

RIVAS, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

SAÑUEZA, K.; NUÑEZ, R. *El trabajo con la Biblia en Chile*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.

TAMEZ, E. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose: DEI, 1979.

_____. *Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

The Bible in some Pastoral Practices of the Latin American Catholic Church

Geraldo De Mori (Brésil)

Francisco das Chagas de Albuquerque (Brésil)

Loreto Moya (Chile)

Rodolfo Nuñez (Chile)

Kreti Sanhueza (Chile)

Marcela Mazzini (Argentine)

The current text brings together some experiences in the use of the Bible in the pastoral practices of the catholic Church in Latin America.²²⁷ The text does not claim to cover everything and is aware that there are other pastoral activities that use the Bible in the region. The chosen practices are in the most part based on the “poor people’s method for reading the Bible”. More than analysing the whole or looking at its specificities, we have chosen to do a reading of the historical origins and evolution of this method, and of the challenges that appeared in recent years. As we shall see, in the catholic world, communities and various pastoral actions; leaders and those who perform as consultants and coordinators (known as pastoral agents); exegetes trained in the biblical science and experts in text analysis, were involved in the “poor people’s method for reading the Bible”.

²²⁷ In the making of this text, we have resumed contributions by investigators from Argentina, Brasil, Chile, Colombia and México that had been presented in the Seminary that took place in México 04/22-04/24/2015

The poor people's method for reading the Bible.

What is the "the poor people's method for reading the Bible"? How do you read in it the Word of God and what impact the reading has had in the pastoral practices of the Latin American Church? How have these practices in turn made an impact in the comprehension of the Holy Scriptures? To answer these questions, we will look into its historical background, the way it's method was formulated, the contents it privileged, and who were the church agents that got involved.

a. Historical background of the "poor people's method for reading the Bible"

The catholic Church was introduced in Latin America during the Reform. The tridentine decrees that restricted the access to the reading of the Bible prevented catholic people from reading it during all the colonial period and the years that followed the Independence. The very small presence of protestants in the region, from the XIX century onwards, did not change the situation, even with the spreading of the texts in the language of each country. The access to the Bible in the Church was through preaching, through the telling of all the sacred story of some of its parts. It was not until the first half of the XXth century, with the penetration of protestant missions, that some Catholics felt an impulse to study the Bible. It has to be said that the study had an apologetic role, with the clear intention of answering the reading made by the protestants. Pio XII's encyclical *Divino Afflante Spiritu* in the year 1943, changes the whole orientation, asking the clergy to promote amongst Catholics the "knowledge and love of the sacred texts", encouraging groups whose purpose was "print and spread amongst the believers, copies of the Sacred Scriptures, specially the Gospels"²²⁸.

The incentive of the Pope's encyclical was the origin of the first attempts of the reading of the Bible by the laity, particularly through groups of catholic action. In fact, in the Juventud Obrera Católica (JOB), created by Joseph Cardijn, and in the specialized groups of catholic action, the method "watch, judge, act, required, in the instance of judging, the resource of the Word of God. These groups were already working in many Latin American

²²⁸ PIO XII. *Carta encíclica Divino Afflante Spiritu*. Sobre los estudios bíblicos, n. 31.

countries before the Council, having been part of the origins of the poor people's method for reading the Bible.²²⁹ Other initiatives were also important, like the delegates of the Gospel, in Central America, the reflection groups, of the Movimiento de la Buena Nueva (MOBON) created before the Council in Mina Gerais, Brazil, the so called "gospel groups", that met in some dioceses in Argentina in the immediate post-council²³⁰, the biblical circles, born in Brazil in the beginning of the 1970 that spread through many countries in the region due to the method developed by the exegete Carlos Mesters. These initiatives would be crucial for the surging of the ecclesial base communities.²³¹

The years of the Council (-1965) were full of political, social, economic and cultural commotion in Latin America. The victory of the Cuban revolution (1959) fuelled the belief that social change with the participation of the poor was possible. The left had a deep penetration in many countries organizing poor people's movements in the countryside and in the cities, participating in trade unions, creating revolutionary parties. The changes in the economy allowed an accelerated process of urbanization. The mass media became decisive in the formation of the public opinion. New literary experiences motivated the surge of thinkers who gave impulse to philosophy, social sciences and the study of native cultures.²³² Inside the Catholic Church, the Council enabled theological updating and the surge of a communal Latin American feeling in many bishops. Some of them signed the *catacomb's pact*,

²²⁹ GALLEGOS, B. I. P. The popular reading of the Bible and social commitment: the ecclesial base communities. Pacarina south. Journal of Latin American critical thought, n. 25, October-December 2015.

²³⁰ It's important to mention the pastoral ministry of the Bishop Jorge Novak in charge of the diocese of Quilmes (1976-2001, Buenos Aires, Argentina) who proposed the first Diocesan Synod as "Synod of the Word," and encouraged the popular reading of the Bible, in the diocese, and the formation of Bible Training Center Quilmes in 2000, by Fr. Angel Caputo, (author who developed publications on the subject). Cf. I. Iñíguez, "biblical pastoral experience in the diocese of Quilmes, Argentina" in: TORRES GONZÁLEZ S; C. WRAP OTELY, News and validity of Latin American theology. Renovation and Design, UCSH, Santiago de Chile, 2012, 381-393.

²³¹ GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.

²³² MÍGUEZ, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos*. Cuadernos de Teología, 2001, v. 20, p. 77-99.

in which they committed themselves to be near the poor people and to live in a Church non identified with power and privilege, but rather close to the poor. In the second continental conference, in Medellin, in 1968, the bishops of the continent produced a document that would be critical for the next decades²³³. Several theologians and exegetes that were coming back from their training in Europe, began to reflect in the light of their context, giving birth to the liberation theology and to the poor people's reading of the Bible.

b. Formulation of the poor people's method for reading the Bible

There are no registries of the first experiences of the poor people's reading of the Bible, that took place orally in church meetings in different Latin American countries, during the second half of the 1960 (for example, the different groups of catholic action in all the Latin American countries before and after the Council, the delegates of the Gospel en Central America and Mexico in the 1960, the MOBON in Brazil before and after the Council, etc...) Gustavo Gutierrez's book, *Teología de liberación*, 1971, started a reading that relates Christian faith and social reality with the Latin American politics. In 1973 Severino Croatto, an argentine exegete wrote *Liberación y Libertad. Pautas hermenéuticas*²³⁴, interpreting the meaning of Exodus in the light of the liberation struggles that were taking place in the Latin American countries. Carlos Mesters, in Brazil, had already written, with the concern that the Bible could reach the poor, in 1969, *Palabras de Dios en la historia de los hombres*²³⁵, 1971, *Paraíso terrenal. ¿Nostalgia o esperanza?*²³⁶, 1972, *Dios, ¿dónde estás?*²³⁷. in 1973 he published a series of working material for the biblical circles, one of which included practical orientations for the leaders: *Introducción General a los círculos bíblicos: guía del dirigente*²³⁸. The others focused in the life and teachings of Jesus: wisdom sayings of Jesus,

²³³ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). *Documento de Medellín. Conclusiones*. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. Bogotá: San Pablo, 1968.

²³⁴ CROATTO, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.

²³⁵ MESTERS, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.

²³⁶ MESTERS, C. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.

²³⁷ MESTERS, C. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.

²³⁸ MESTERS, C. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos: guia do dirigente* (v.2). Petrópolis: Vozes, 1973.

parables, the sermon on the Mount, his life, death and resurrection²³⁹. These working materials were essential in the formulation of the method for the poor people's reading of the Bible, giving a great help in the birth of the biblical circles that fed the life of the ecclesial base communities. The same author writes in 1974, *Por detrás de las palabras: un estudio sobre la puerta de entrada al mundo de la Biblia*²⁴⁰ to sistematize his method for Reading the Sacred Scriptures. In 1983 his work *Flor sin defensa: una explicación de la Biblia a partir del pueblo*²⁴¹ reaches a more mature elaboration of the method. In the same period in Central America, Jorge Pixley, Baptist pastor, and Pablo Richard, Chilean priest, produce also practical tools for the reading of the Bible in the communities of the region²⁴². Elsa Tamez, in 1979, writes *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*²⁴³. In 1984, Severino Croatto goes deeper in his work *Hermenéutica bíblica*²⁴⁴. That same year, in Brazil, the magazine *Estudios Bíblicos* was created, and the first copy was dedicated exclusively to the new perspective on biblical exegesis. 1989, RIBLA, Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana, that brings

²³⁹ A total of 16 subsidies: MESTERS, C. *A sabedoria do povo* (Círculos Bíblicos, v. 1); *Introdução geral aos círculos bíblicos: guia do dirigente* (v. 2); *A sabedoria do povo: aprender da vida* (v. 3); *A sabedoria do povo: ser aluno do bom senso* (v. 4); *As parábolas* (v. 5); *As parábolas: aprender dos parais* (v. 6); *As parábolas: ser aluno das flores* (v. 7); *O sermão da montanha* (v. 8); *O sermão da montanha: aprender do evangelho* (v. 9); *O sermão da montanha: ser aluno de Cristo* (v. 10); *A pessoa de Jesus Cristo* (v. 11); *A pessoa de Jesus Cristo: aprender de Deus* (v. 12); *A pessoa de Jesus Cristo: aprender da cruz* (v. 13); *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14); *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno da ressurreição* (v. 15); *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno do futuro de Deus* (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.

²⁴⁰ MESTERS, C. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1974.

²⁴¹ MESTERS, C. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.

²⁴² According to Rodolfo Nuñez and Kreti Sanhueza, in Chile there is no written about the first texts that fomented the popular reading of the Bible in the country information. Among theologians and pastoralists who helped implement this way of reading Scripture stand out, they say, Ronaldo Muñoz, Mariano Puga, Maeve O'Driscoll, Esteban Demontt, Margarita Westwood, Jorge Hurto, among others.

²⁴³ TAMEZ, E. *La Biblia de los oprimidos: la opresión em la teologia bíblica*. San Jose: DEI, 1979.

²⁴⁴ CROATTO, S. J. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.

together the different reflections produced in the region, appeared. What is the poor people's method for reading the Bible? How does it function?²⁴⁵ Next we will show the way in which these reflection groups from the MOBON, that appeared before the Council in Brazil for biblical training to answer protestant issues, that were later transformed, with the biblical circles, into cells of the ecclesial base communities, were organized²⁴⁶. These groups meet, usually, once a week. They are made up of 6 to 10 members, of different ages from a same neighbourhood or town, in the home of one of the members. They always begin with singing and an invocation of the Holy Spirit. Then they read the biblical text, which is usually that from the following Sunday when there is no other working material. Many dioceses and national institutes of biblical promotion²⁴⁷ prepare material for reflection, especially during liturgical times like Lent, the month of the Bible, the Christmas novena, etc.... When there is no such material, the coordinator passes around the Holy Word and the people talk about what they have understood from the text. Some working material propose certain life stories that help understand the meaning of the text, or like in the case of MOBON, provide a key for reading the text. Some questions related to the content of the biblical passage that was read, are also suggested. In the case of the MOBON, they try to produce together an answer that one of the members will write down and take to the plenary session that takes place once a month and reunites all the groups of the community. Before the final prayer a concrete gesture, related with what has been discussed during the session, is suggested. The meeting

²⁴⁵ The dynamics of this method for Reading is relevant: from life to the text and then from the text to life. Mesters's method proposes the telling of life before going to the text. A critical way of looking at the sociopolitical context through questions and the need that an action or commitment emerges is also relevant. What role does historical exegesis play here? In fact the working material is an important contribution in this sense.

²⁴⁶ ALBUQUERQUE, F. C. *La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México*, 2015

²⁴⁷ In Brazil, the Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), created by Carlos Mesters, with continental irradiation, and the Servicio de Animación Bíblica (SAB), nationwide. In Central America, the work of the Universidad Bíblica Latinoamericana, should be mentioned. With ecumenical orientation, it was created in 1997 in Costa Rica, based on the Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL), created in 1945, based on the Instituto Bíblico de Costa Rica, created in 1923. Other countries in the region also have similar initiatives.

finishes with prayers and the Our Father. There are different tasks, like leader, secretary, treasurer, that are taken on by the members of the group²⁴⁸. Parishes, pastoral areas and dioceses also organize courses for the training of leaders. Thus, a net of biblical studies is created: the basic level is articulated by the group leaders; the intermediate level by pastoral agents that include male and female religious, laypersons with a pastoral role, priests and seminary students; the academic level by biblical studies' specialists.

The poor people's method for reading the Bible is then the result of a collective construction, that counts with the participation of groups and communities, with their leaderships, pastoral agents and exegetes. It is not simply applying the results of scientific studies to a given context, rather it is the functioning of the hermeneutical circle, which includes the readers and their context, the text that was read with the context in which it was written, the "fusion of horizons" from the "world of the text" with the "world of the reader". The construction of the reader is in itself a collective task, that requires the alliance between members of the lower class and people from the middle class and intellectuals that have made an option for the poor. This alliance is not indoctrination by the ones who manage the critical knowledge tools from the world of the Bible and the world of the readers, because it includes the hallmark of the poor people's collective imagination, with its hopes, illusions, suffering, frustration and joy. Certainly, there were times when the rationalism of the middle class and the intellectuals appeared, but the symbolic perspective of the people's collective imagination usually prevailed. The intervention of professional exegetes in the choosing of the texts was important, but the self-identification with the texts, the owning of the text through appropriation and actualization, was the task of the readers of the poor people.

The Old Testament text most often read at the beginning were those from Exodus and the prophets. In the New Testament the synoptic gospels, the first chapters of Acts of the Apostles, the Letter of James and the Revelation were privileged. The poor people identified themselves with the Jewish people who were slaves in Egypt and with their struggle for liberation, as well as with those same people in situations of injustice and oppression in the times of the kings, and with the poor with whom Jesus met, and with the

²⁴⁸ GOMES W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*, op. cit., p. 59.

first Christian communities that suffered persecution. These texts were taken as a kind of “liberationist creed”²⁴⁹ where the poor class reader found strength for his struggle in the land and the city, in the political parties and movements that supported his cause. As we shall see, over time other concerns, caused by changes in their historical context, will show the need for new contributions from other biblical texts and from the new issues that arose from the plural and diversified existence of the readers.

c. The Project Palabra-Vida

The religious life in Latin America, especially women’s, is very important to understand the alliance between the poor class with the middle class and the intellectuals in the making of the poor people’s method for reading the Bible. After the Council, an important number of male and female religious made an option for the poor, that implied living near them, listening to them, being at their service and involved with them in their liberation process. It was not the case of considering them objects of charity, but historical subjects of social struggles and Church dynamics. In this process the Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) has played a huge role, giving life to national conferences, offering training at different levels, and spreading the new theological perspectives that were in progress in the Church in Latin America.

One of the initiatives of the CLAR, for the commemoration of the five hundred years of the evangelization of the continent, that took place in 1992, was the project called Palabra-Vida. The Board of Governors of the institution, who got together in 1987 in Haiti, suggested a way of commemorating that allowed the religious orders to celebrate 500 years of being guided, illuminated and inspired by the Bible, realizing the contrast existing in the region, between the faith professed and the faith lived. The project suggested a communal and personal reading of the Bible, so that the religious life was transformed by the Holy word, making it strong to contribute to the new evangelization. Claiming as well to be a celebration of the memory of five centuries of Christian presence amongst the poor people, identifying the path of the Spirit with their outcries. It also suggested a reading of the Word of God, coming from the poor people and their wisdom, that

²⁴⁹ MÍGUEZ, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. op. cit.*

allowed for an integration of faith and life and the beginning of a process of study-conversion-action, accompanying and allowing to be accompanied by the common faith²⁵⁰.

The project pointed out as characteristics of the Christian reading of the Bible: 1) a reading that departs from reality, with the belief that God listens to the outcry, that his Word is an answer to that outcry. The biblical text is caused by reality. The reality of today is an answer of God through the text; 2) a reading that is done with the community, because the Holy Word is the book of the community. Because the meaning of the Word is the fruit of the Spirit, the listening of the Word has to take place in a context of prayer and celebration, where the Spirit, the only one who can reveal the meaning of the Word, is at work; 3) a reading that respects the text, avoiding the projection of the reader's ideas or wishes in it; 4) a reading that connects faith and life, for it is the search of meaning that the Spirit communicates today through the text (*lectio divina*); 5) a reading that is at the service of life. This way of reading the Bible is ecumenical and liberating. The quest of the poor people is to live as human persons, and to be liberated of all that endangers life and dignity; 6) a committed reading, because it wants to put into practice what was understood, with a social, communal and political dimension; 7) a faithful reading, because it respects the aim of the Holy Word, that is to help the poor people to discover that even today God is listening and liberating them.

The project Palabra-Vida was organized in five main themes: 1) The Word summons (1988/89): global vision of the history of the people of the Bible, borrowing the method of reading from the poor's point of view, discovering the divine call for a bigger inclusion and acculturation of the poor people; 2) the Word liberates (1989/90): study of the period of the origin of the People, from Abraham to David, understanding the liberating meaning of the law, the covenant and the promise. Reading from Genesis, Deuteronomy, Joshua and Judges; 3) the Word is announced and denounces (1990/91): study of the period of the kings with the prophetic criticism against them. To discover the presence of prophetism in Latin America, the meaning of the

²⁵⁰ RIVAS, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

announcement and the denounce. Reading of the prophetic, historical and sapiential books; 4) Jesus Christ is the Word (1991/92): study of the historical situation in the times of Jesus, realizing how following him is the distinctive sign of being a Christian today. Reading of the Gospels; 5) The Word questions and recreates the Church (1992/93): study of the origin and growth of the first century communities, to illuminate the faith and struggles of the poor people's communities in Latin America. To discover how the Holy Word always questions and recreates the Church. Reading of the Acts of the Apostles, the apostolic letters and the Revelation. A group of Latin American exegetes was asked to produce some working material.

The project also pointed out the dynamics to be followed during the meetings. After a short prayer, a key Word that aimed at the subject of the meeting was presented. Immediately the reality of the period they were studying was remembered, along with the reality of the present and that of the readers. Then they went on to studying the text, its literally composition, the period in which it was written and its content. They shared what they had discovered in the text and finished the meeting with prayer.

In the same period that the CLAR was producing the project Palabra-Vida, the CELAM, the Latin American bishop's organization, was preparing the fourth continental conference, that was to take place in Santo Domingo in 1992. Its leaders didn't have the same viewpoint they had had in the post-Council years, when they had sustained a preferential option for the poor. They start suspecting the project, qualifying it as ideological and reductive, lacking reference to the traditional and live Magisterium of the Church as interpretation criteria. They accuse it of being based on the dialectic oppressor-oppressed, and of considering the situation of the region only from a socio-political point of view. They state that the communal reading that the project proposes understands the community as a group that is aware of being oppressed and is getting organized to seek liberation. They think that it is a politicization of Christian life and that the language of faith is being dissolved into the language of social science²⁵¹, thus leaving out the transcendental dimension of salvation. They state that the New Testament is read from the

²⁵¹ It refers to an approach to social science that favors the logic of conflict and the relation oppressor-oppressed as a way of interpreting the social dynamics.

Old Testament and that carrying out the project is a threat to the identity of religious life and to the pastoral work in which it is included²⁵².

The dialogue between CELAM and CLAR obliged the CLAR to make adjustments to the project. Thus, the unity between Tradition, Scripture and Magisterium was affirmed. They also insisted on the deepening of prayer, reading and personal, spiritual life, and on the conversion and commitment to the service to the Church according to the charisma of each institute. In 1990 the Board of the CLAR gave up the project, leaving the responsibility of biblical training to the Religious Conferences of each country. The Conference of Religious of Brazil was the only one that adopted the project Palabra-Vida under the name: Your Word is Life, dissociating it from the commemoration of the five hundred years and using it as working material the biblical training of men and women religious. Between the years 1990 and 2000 the CRB published eight texts that helped rediscover the tradition of *lectio divina*²⁵³.

2. Changes in reality, new challenges and perspectives.

The alliance between members of the community, pastoral agents and exegetes in biblical reading helps understand the great penetration and impact of the Word of God in the pastoral dynamics of the Church y several Latin American countries between the years 1969-1980. The historical changes that the end of communism brought to Eastern Europe in the 1990s, the new social, political, cultural, technological, and religious dynamics that emerge from postmodern culture, also have an impact on communities and Christians of the region, bringing up new challenges, creating other initiatives that lead to questioning and deepening the poor people's method for reading the Bible.

²⁵² Nota de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y para las sociedades de Vida Apostólica referente al Proyecto "Palabra-Vida", del 3 de abril de 1989

²⁵³ ∴ CRB. *Tua palavra é vida* (v.1), 1990; *A formação do povo de Deus* (v. 2), 1990; *Leitura profética da história* (v. 3), 1992; *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4), 1993; *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5), 1994; *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6), 1995; *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7), 1996; *A Bíblia na formação* (v. 8), 2000, São Paulo: Loyola.

a. Deepening dynamics

The dynamics of deepening occurred on two fronts in the Church and in Latin exegesis since 1990: the discovery of the "faces" to say who is the subject or the popular reader, composed of women, indigenous and Afro-descendants ; the recognition of the importance of the spiritual quest in the lives of the poorest, which led many communities to the practice of *lectio divina*.

Puebla had already discovered the different faces of poverty in Latin America: natives, African-Americans, farmers with no land, workers, unemployed, marginalized underemployed, socially disoriented young people, children afflicted by poverty, abandoned minors, women, prostitutes (n. 31 and 49)²⁵⁴. The privileged of using the socio-analytical tool during the years 1960-1980 made the "liberationist canon" the principal key for reading the Bible. The crisis of this tool, that came with the new configuration of the world starting in the 1990s, is contemporary to the critique of native, afro-american and feminist readings. Also, such critique showed that a thorough exam of the biblical texts showed "class ambiguities, traces of domineering cultures, and a patriarchal underlying in matters of genre"²⁵⁵. A new comprehension of the texts that brought to surface racial, ethnic and genre prejudices, and the intolerance with other religions was necessary. it was also necessary to approach fewer known texts and to interpret most uncomfortable texts, asking in what way otherness is acknowledged in the Bible and authority questioned. The "new" readers should realize that the Holy Scriptures don't have a unique, final and coherent message, that it's canon admits a diversity of experiences and interpretations, that in turn depend on historical and social contexts, typical of the different moments of the polyphonic dialogue between God and humanity.

The diversification of the reader points to the new frontiers of faith and allows for the deepening of the biblical reading itself, showing its

²⁵⁴ Cf. CELAM. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano.

http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf, p. 32s, consult: 08/02/2016.

²⁵⁵MÍGUEZ, N. O. *Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. Op. cit.*

actuality in each new context. Some theologians speak about this time like a time of “exile” that comes after “liberation”. In fact, the new experiences of sorrow were read as part of a more ongoing situation, that has no easy and quick way out, as was believed in previous years. The consciousness of the complexity of the neoliberal and globalized world, with its new forms of violence and exclusion has grown. The reading of the Bible at this time is not only a preparation for the struggle, but moreover it is the welcome of the Word as consolation, that allows them resist and endure in the middle of suffering. It is not by chance that Gustavo Gutierrez wrote in 1986 a book about Job and Elsa Tamez in 1998 writes about the Ecclesiasticus and Qoheleth²⁵⁶. The Revelation, that had been read at the beginning of the poor people’s reading the Bible as an anti-imperialist book, is reread as a stimulus for perseverance and resistance in the middle of persecution²⁵⁷. Such a variety of approaches enriched the reading of the Scriptures, putting it in contact with other dimensions of human fulfilment.

The new orientations in investigation and biblical production in Latin America were built by the different groups of poor people’s communities. Many of those groups, in contact with pastoral agents and encouraged by the pastoral options taken by their churches, will give a new direction to the way of reading the Bible that the reflection groups and biblical circles had started. Without breaking with the previous method, they will add the perspective of *lectio divina*. This perspective had already been theorized by Carlos Mesters when the CRB adopted the project Palabra-Vida²⁵⁸. It was an attempt to answer to the accusation made, specially by the Catholic Charismatic renewal, that the ecclesial base communities didn’t have a spirituality, together with the concern about the massive exodus of catholic people to Pentecostal communities.

²⁵⁶ Cf. GUTIERREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Reflexiones sobre el libro de Job*. Lima: RIMAC, 1986; TAMEZ, E. *Cuando los horizontes se cierran: Relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

²⁵⁷ In this way, we have the title of RIBLA 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.

²⁵⁸ Cf.: MESTERS, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, 100-104.

b. Lectio divina or Prayerful reading of the Bible²⁵⁹

According to Mesters, prayerful reading of the Bible is not an academic study or something you do with pastoral purpose²⁶⁰. On the contrary, it is listening to what God wants to say, to know his will and live according to the Gospel. To be able to listen does not depend on the faithful, because it is God who communicates himself. To be available for Him it is necessary to prepare oneself and to ask for the presence of his Spirit. You need to create a favourable atmosphere, put yourself in the presence of God and realize how the senses of the body are important to talk with God. Next comes the reading of the biblical text, read in a certain reading tradition. In front of the text one should ask oneself: what does the text say? what does it say to the reader? What does the reader say to God? The purpose of prayerful reading is contemplation. With it one starts to look at the world through the eyes of God, accepting one's poverty, living a conversion of attitudes, with a love of God and neighbour, specially the poor. To make prayerful reading move beyond feelings and ideas, three requirements have to be met: 1) you must compare the result of the reading with that of the community to which one belongs; 2) you must also compare it with your personal reality; 3) finally you have to compare the conclusions of the reading with the conclusions of the exegesis²⁶¹.

Mesters finishes his proposal with 10 points as a guide for the everyday personal prayerful reading and 7 suggestions to guide group reading. For the personal reading: 1) Begin with an invocation to the Holy Spirit; 2) read the text slowly; 3) remain in silence and remember what you read; 4) try to understand the meaning; 5) look into the meaning of the text you read today; 6) broaden your vision, linking the text with other texts from the Bible; 7) read the text again, pray with the text and answer God; 8) Make a life commitment; 9) read an appropriate psalm; 10) choose a phrase that summarizes the text and memorize it.

²⁵⁹ For this part: DE MORI, G. *Bibliay pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro. Paper presented at the seminar of practical theology, Santiago Group in Mexico*, 2015.

²⁶⁰ MESTERS, C. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia, op. cit., p. 100.

²⁶¹ Idem, p. 102 s.

For group reading: 1) welcome the members of the group and begin with a prayer to invoke the Holy Spirit; 2) read the text slowly and carefully, then stay in silence remembering what was read; 3) search the meaning of the text, sharing what each one understood, bring up questions, read again what was not understood; 4) search the meaning of the text for the group, how it illuminates the life of the members today, the relation it has with other texts from the Bible, the place it has in God's plan 5) pray with the text, read it again, allow for a longer period of silence, share what you felt; 6) contemplate, which means sharing the commitment which the text invited the reader to make each member can choose a phrase that summarizes what the text says to him; 7) finish with an appropriate psalm²⁶².

This prayerful way of reading the Bible was the origin of several experiences in Latin America for the past 20 years and was validated by the Aparecida document that affirms in n. 249: "Amongst the many ways of approaching the Holy Scriptures there is a privileged one to which we are all invited: *lectio divina* or the exercise of prayerful reading of the Sacred Scriptures. This prayerful reading, when well-practiced, leads to the encounter with Jesus-Teacher, the knowledge of the mystery of Jesus-Messiah, the communion with Jesus-Son of God and the testimony of Jesus-Lord of the Universe. With its four moments (reading (*lectio*), reflecting on (*meditatio*), responding to (*oratio*) and resting in (*contemplatio*)), the practice of praying the Scriptures favours the personal encounter with Jesus Christ, as so many characters in the Gospel (...) All of them, thanks to this encounter, were enlightened and recreated as they opened themselves to the mercy of the God the Father who offers himself through his Word of truth and life. They did not open their hearts to a something offered by the Messiah, but to the Messiah himself, path of growth to become "fully mature with the fullness of Christ Himself" (Eph 4, 13), in a process of discipleship, communion with brothers and commitment toward society"²⁶³. In n. 300, when talking about catechesis applied to poor people's religiousness it says: "An appropriate catechesis that accompanies the faith already present in poor people's

²⁶² *Idem*, p. 104.

²⁶³ CELAM. *V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida* "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php, p. 135. Visita 8/02/2016.

religiousness should be taught. A concrete way of doing this could be to offer a process of Christian initiation by visiting families, where, not only the contents of faith are presented, but families are led to the practices of family prayer and prayerful reading of the Word of God”²⁶⁴. The document quotes the four steps (reading, meditation, prayer, contemplation) that correspond to the steps Mester had suggested in 1991. This means that the method of *lectio divina* had been affirmed in the pastoral practice of Latin America after the CELAM’s rejection of the project Palabra-Vida. Not all the Churches of the region adopted *lectio divina* the same way, but it’s welcome in the continental Conference is a sign of fruitfulness and validity in the present and for the future²⁶⁵. Some critics think that adopting *lectio divina* means breaking with the poor people’s method of reading the Bible, while others believe that, on the contrary, the latter guides the practice of praying with the Scriptures. We think that both perspectives are valid, depending on the different countries²⁶⁶.

c. The method of praying the scriptures on the web

In the last years we have seen a tremendous progress in information technologies. The virtual world, through the computer network worldwide, is without doubt one of the novelties that had the greatest impact in the relations between people, as it facilitates communications and the immediate access to all kinds of information. These changes modified the perception of space and time, the people’s behaviour and ways of relating. The Church always made use of mass media, such as radio and television, for the proclamation of the Gospel and for the pastoral work, together with written material such as newspapers, bulletins and magazines. During the last decades, the technological changes revolutionized what was understood as mass media, even more. Internet, cell phones and the social network are not mere means,

²⁶⁴ Idem, p. 158. Visita 8/02/2016.

²⁶⁵ Also according to Rodolfo Nuñez and Kreti in Chile Sanhueza prayerful reading has been adopted by the Church in the country. In the 80s the conference of bishops the National Commission for the Biblical Animation was created, establishing, in 2000, the month of the Bible, and in 2005, the Department of Biblical Animation of the Pastoral, which enabled the dissemination in all dioceses and vicariates of this service.

²⁶⁶ We must say that the issue is more complex than is stated here: Lectio Divine works well in groups familiar with reading, text analysis, reading comprehension while, does not work well in poorer groups. That is the experience of the work of a group member, with peasant groups.

they are communication itself. Aware of such revolution, many Christians from Catholic Church groups began using these means, through the construction of sites that offer all kinds of propositions for those who want to be informed about Christian faith or follow a training path; or through the massive inversion in social networks, much are more active and immediate, giving the impression that the dialogue and encounter is face to face²⁶⁷.

In Latin America several countries turned to these new means for the prayerful reading of the Word of God. For example, since year 2000, the Sisters of Saint Paul in Brazil created a blog that proposes the prayerful reading of the Bible²⁶⁸. The blog offers each day the prayerful reading, following the texts of the daily liturgy. Other groups have created similar initiatives. In Latin America, el Centro Bíblico Pastoral para América Latina (CEBIPAL), linked to the CELAM, started in 2010, to fether with the Sociedades Bíblicas Unidas, the program *Lectionautas*, with the purpose of encouraging the *lectio divina* amongst young people²⁶⁹. The training of leaders from the continent in the method for praying the Word of God, so that they can take this type of prayer to their parishes, movements or to other young people, is part of the program. A group of experts produced a *Manual de lectio divina para jóvenes*²⁷⁰ to make sure that the catholic perspective of *lectio divina* according to the needs of the Church was respected²⁷¹. According to the website's proposal, the Bible is the compass that shows the way to surf in the deep waters of the Word of God.

Lectionutas makes itself present in the life of young people with a very clear code: "surf". But no longer in the web, where they have had the experience of not being able to find all the answers, but in the Bible, with a clear and concrete method: *lectio divina*. It is not another webpage of resources and dynamics for pastoral work or catechesis, but an introduction

²⁶⁷ An interesting study on the use of the network by church groups of different tendencies in Brazil is published by SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.

²⁶⁸ Cf. <http://leituraorantedapalavra.blogspot.com.br/>

²⁶⁹ Mazzini, M. *Programa lectionautas*. Paper presented at the Mexico seminar, 2015.

²⁷⁰ Among the experts is Gabriel Mestre, of Argentina. One of his major books on the subject is MESTRE, G. *Praying with the Bible, meditate with the Word*. Vatican-New York: LEV-ABS, 2013, also translated into Italian and English, with translation provided into Portuguese.

²⁷¹ Cf. Address in Spanish: <http://lectionautas.com/>; Portuguese: <http://www.lectionautas.com.br/>

to personal and communal contemplative prayer. It provides tools to “re-start” prayer and thus deepen the relation with God. The term *lectionautas* evokes the atmosphere of the New Testament, of the sea, that accompanies the training of the disciples of Jesus and the enormous missionary achievement of the apostles. Furthermore, it is a compound word: *lectio*, that refers to the prayerful reading of the Word of God, and *nautas*, that means “navigators”. Thus, a *lectionauta*, is a navigator of the wide and fascinating ocean of the Word of God, that, guided by the compass of the Bible, follows the way that the method of *lectio divina* suggests.

Lectionautas offers an itinerary of discipleship based on the Gospel. The path goes from discipleship to mission and goes through four stages: rediscovery of Jesus as Teacher, the call to follow him, the training and the mission. In each stage, besides the introduction and exercise with a text, other quotes are offered to help go deeper. The purpose is to enlighten the *lectionauta*’s vocation, reminding him, in the first place, that it is God who comes to one’s encounter in the person of Jesus, it is he who invites each young person to relate freely with him and it is he who invites him to conversion. This leads to a revision and re-signification of his lifestyle based in the person of Jesus, who calls him to a profound commitment with the novelty of the Kingdom he preaches, to an ongoing friendship with him, and even to bear the Cross with him. The mission and commitment appear clearly in the images used by Jesus: the missionary as worker (Mt 9,38), shepherd (Jn 21,15-17), fisherman (Mk 1,17). A *lectionauta*, then, is a missionary disciple of Jesus, that after a personal encounter with his Teacher and Lord, goes out to proclaim his Word to other young people.

What is the incidence of the *lectionautas* program in the juvenile pastoral work and life? Besides those who have contact with the program through the web, 3400 young people are trained each year in workshops. They go back to their communities share with others the method they learned. The incidence and impact is yet difficult to measure, because these young people are catechists, and they integrate the method to their pastoral work. They achieve certain autonomy in their prayer practice and, as they understand and handle the *lectio divina* method they also understand how to go deeper in their own path of relation with God and how to introduce themselves more consciously in the mystery of faith. Indeed, the object of *lectio divina* is to transform the person’s behaviour. That is to say, what is really important

about the reading, meditation, prayer and contemplation practiced in *lectio divina* is the transformation of the person doing the lectio. What is crucial is how the reader or reading community are affected in their own spiritual life, because the prayerful reading of the Bible is a process through which many aspects of the relation to God, oneself and neighbour is changed.

Conclusion

Beyond any doubt, the Bible has been the main inspiration for the renovation of the Church and for great part of the theology in Latin America after the Second Vatican Council. The poor people's method for reading the Bible, that nourished the life of faith of so many groups and communities in the years 1960-1980, inspiring their liberation struggles, giving the poor people the stature of reader, helping them become subjects of their own history and destiny, also inspiring them in the years that followed the cold war and the end of communism in Eastern Europe, giving them new perspectives, especially to those whose dignity was not respected, as was the case of indigenous people, African-Americans and women. The emergence of *lectio divina*, in its different expressions, does not represent, for a good number of Latin American countries a rupture with the poor people's method for reading the Bible, but rather a method for going deeper. *Lectio Divina* takes into account the spiritual needs of individuals and communities in face of the impacts of post-modernity, that tends to de-construct learned certainties, without offering sound references that help build a sense of existence and personal and social identity.

Certainly, the poor people's method for reading the Bible, with the metamorphosis introduced by *lectio divina*, does not represent all the reading of the Bible that took place in Latin America after the Council. The way in which charismatic groups have read the Word of God in the region, together with the recent revival of neo-traditionalist groups, cannot be ignored. The first ones tend to do an almost magical and naive interpretation of the Scriptures, where the person searching for an answer, considers that what he reads as soon as he opens the Bible, is the Word of God. This "immediacy" is based in the certainty that God continues talking to every faithful person's heart through his Spirit, with no need for the tools of exegesis to better understand the process of elaboration of the biblical text. Regarding the neo-

traditionalist groups, they return to the apologetic method of reading the Scriptures, searching in them certainties in face of the questions raised by society that seem to threaten the pillars that give identity to existence, even that of the faithful.

We privilege the poor people's method for reading the Bible in the conviction that it has contributed a lot to the pastoral of the Church in the last decades, forming a tradition that has to be valued and deepened, because it seems to be the one that best balances the different parts of the hermeneutical cycle, valuing, on one hand, the world of the revealed text and its unlimited resources of meaning, but also taking into account the world of the reader, that is always in a given context, marked by a distinctive sociopolitical and cultural situation, with its own quests, frustrations and hope. In the encounter of these two "worlds" the meaning, that the presence and liberating action of God reveals in the life of the individual and the faithful community, is born.

Bibliography

ALBUQUERQUE, F. C. *La Sagrada Escritura en la Acción Evangelizadora en Brasil: círculos bíblicos y comunidades eclesiales de base*. Comunicación en el Seminario del Grupo de Santiago en México, 2015.

CELAM. *Documento de Medellín*. II Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Conclusiones. La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf

_____. *Documento de Puebla*. III Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf

_____. *Documento de Aparecida*. V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe. Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida "Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida" (Jn 16,4). Documento conclusivo, http://www.celam.org/conferencia_aparecida.php

CRB. *Tua palavra é vida* (v.1). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *A formação do povo de Deus* (v. 2). São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Leitura profética da história* (v. 3). São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Sabedoria e poesia do povo de Deus* (v. 4). São Paulo: Loyola, 1993.

- _____. *Seguir Jesus: os evangelhos* (v. 5). São Paulo: Loyola, 1994.
- _____. *Viver e anunciar a Palavra: as primeiras comunidades* (v. 6). São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. *O sonho do povo de Deus: as comunidades e o movimento apocalíptico* (v. 7). São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *A Bíblia na formação* (v. 8). São Paulo: Loyola, 2000.
- CROATTO, S. *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires: Mundo Nuevo, 1973.
- _____. *Hermenéutica bíblica: para una teoría de la lectura como producción de sentido*. Buenos Aires: La Aurora, 1984.
- DE MORI, G. *Bíblia y pastoral en la Iglesia de Brasil en el presente y en el futuro*. Comunicación presentada en el seminario de teología práctica del grupo de Santiago en México, 2015.
- GALLEGOS, B. I. P. La lectura popular de la Biblia y el compromiso social: las comunidades eclesiales de base. *Pacarina del sur*. Revista de pensamiento crítico latinoamericano, n. 25, octubre-diciembre 2015.
- GOMES, W. L.; ANDRADE, D. A. *MOBON: missão e fé libertadora*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011.
- GUTIERREZ, G. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Reflexiones sobre el libro de Job*. Lima: RIMAC, 1986.
- MAZZINI, M. *Programa lectionautas*. Comunicación presentada en el seminario de México, 2015.
- MESTERS, C. *Palavra de Deus na história dos homens*. Belo Horizonte: O Lutador, 1969.
- _____. *Paraíso terrestre: saudade ou esperança?* Petrópolis: Vozes, 1971.
- _____. *Deus, onde estás?* Belo Horizonte: Veja, 1971.
- _____. *Introdução geral aos Círculos Bíblicos: guia do dirigente* (v.2). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A sabedoria do povo* (Círculos Bíblicos, v. 1). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Introdução geral aos círculos bíblicos: guia do dirigente* (v. 2). Petrópolis: Vozes, 1973.

- _____. *A sabedoria do povo: aprender da vida* (v. 3). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A sabedoria do povo: ser aluno do bom senso* (v. 4). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *As parábolas* (v. 5). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *As parábolas: aprender dos pardais* (v. 6). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *As parábolas: ser aluno das flores* (v. 7). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *O sermão da montanha* (v. 8). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *O sermão da montanha: aprender do evangelho* (v. 9). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *O sermão da montanha: ser aluno de Cristo* (v. 10). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A pessoa de Jesus Cristo* (v. 11). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender de Deus* (v. 12). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *A pessoa de Jesus Cristo: aprender da cruz* (v. 13). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra* (v. 14). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno da ressurreição* (v. 15). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Um novo céu e uma nova terra: ser aluno do futuro de Deus* (v. 16). Petrópolis: Vozes, 1973.
- _____. *Por trás das palavras: um estudo sobre a porta de entrada no mundo da bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Flor sem defesa: uma explicação da Bíblia a partir do povo*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. Reflexões sobre a mística que deve animar a leitura orante da Bíblia. *Estudos Bíblicos*, 32, 1991, p. 100-104.
- MESTRE, G. *Rezar con la Biblia, meditar con la Palabra*. Vaticano-New York: LEV-ABS, 2013.
- MÍGUEZ, N. O. Lectura latinoamericana de la Biblia. Experiencias y desafíos. *Cuadernos de Teología*, 2001, v. 20, p. 77-99.
- PIO XII. *Carta encíclica Divino Afflante Spiritu*. Sobre los estudios bíblicos.
- RIBLA 34,1999: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio.

RIVAS, E. *Proyecto Palabra-Vida. Historia de un conflicto*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

SAÑUEZA, K.; NUÑEZ, R. *El trabajo con la Biblia en Chile*. Comunicación en el Seminario de México, 2015.

SBARDELOTTO, M. *E o verbo se fez bit*. Aparecida: Santuário, 2012.

TAMEZ, E. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San Jose: DEI, 1979.

_____. *Cuando los horizontes se cierran: relectura del libro del Eclesiastés y Qohélet*. San José: DEI, 1998.

La Bible en Pastorale : à l'heure de nouveaux défis

Christophe Raimbault

Institut Catholique de Paris
UR Religion, culture et société – EA 7403

Introduction : la place de la Bible en Pastorale.

Aborder la question de la place et du rôle de la Bible en pastorale, c'est poser la question du point de vue de la lecture et de l'étude de la Bible. Mais c'est aussi interroger nos pratiques pastorales. Lorsque nous disons pastorale, nous pensons tout particulièrement catéchèse, au sens large de démarche catéchétique. Il s'agit de l'accompagnement du croyant dans une démarche qui vise à lui proposer la rencontre du Christ, rencontre qui veut le transformer, le façonner.

En suivant Saint Paul, il s'agit de s'attacher à ce que le message de l'Évangile, l'événement du Christ mort et ressuscité pour nous, rejoigne chacun, le concerne et le transforme. « Tout près de toi est la parole, dans ton cœur et dans ta bouche », Rm 10,8 citant Dt 30,14, et « la foi naît de l'écoute, l'écoute de la Parole du Christ », Rm 10,17. Le rôle du pasteur, de tout accompagnateur, est d'annoncer la proximité intime de la Parole du Christ et d'inviter à l'écouter. Mais comment comprendre (cette parole) si personne ne (m') accompagne (cf. Ac 8,31)? Comment un texte biblique, avec ses particularités peut-il devenir parlant, parole ? Comment entrer dans une véritable et efficace réception ?

De nombreux défis sont posés ici, qui commandent de nombreux champs de recherches toujours en cours.

Nous cherchons ici à faire le point sur le sujet de la bible en pastorale, comme un état des lieux, en soulignant les enjeux et les défis, tant du point de vue de l'exégèse que du point de vue de la pastorale.

Des évolutions récentes ou l'émergence de nouveaux paradigmes entrecroisés.

La place et le rôle de la bible en pastorale sont à la croisée de plusieurs évolutions.

Dans le champ de la catéchèse.

En 2006, le *Texte National pour l'Orientation de la Catéchèse en France*²⁷² a marqué un grand tournant dans la catéchèse en France. Après une longue période de réflexion et de débats, le document pose l'option de la démarche pédagogique et initiatique en catéchèse, pour accompagner le passage d'un souci d'entretien de la foi à une véritable proposition de la foi. La pédagogie d'initiation, fondée sur le modèle catéchuménal, postulait que le catéchisé devait se voir proposer comme un chemin initiatique et progressif. La catéchèse se voyait réaffirmer son enracinement dans le mystère pascal, où le catéchisé est conduit au cœur de la foi où vivre en lui-même la dynamique du mystère de la croix-résurrection. La démarche catéchétique doit être proposée de manière adaptée à chaque étape de la vie. Les préparations aux sacrements requièrent clairement une dimension catéchétique adaptée, notamment pour les préparations au baptême, à l'eucharistie, au mariage. Cela concerne aussi les préparations au sacrement de la réconciliation, mais aussi lors des obsèques. De fait, l'importance du site liturgique de la catéchèse est posée à nouveaux frais.

Ainsi repositionnée, la catéchèse poursuit encore et toujours, mais de manière nouvelle, son projet de permettre au catéchisé la rencontre personnelle et intime du Christ²⁷³.

²⁷² Conférence des Évêques de France, *Texte National pour l'Orientation de la Catéchèse en France et Principes d'Organisation*, Paris, Bayard, Cerf, Fleurus-Mame, 2006, (TNOC).

²⁷³ Exhortation Apostolique *Catechesi Tradendae*, n°5, d'ailleurs cité dans le TNOC, p. 23 : « Le but définitif de la catéchèse est de mettre quelqu'un non seulement en contact mais en communion, en intimité, avec Jésus Christ ».

On a alors quitté la question de catéchèses anthropologiques ou thématiques pour proposer une démarche, un chemin initiatique et progressif au catéchisé.

Les documents catéchétiques sont adaptés à ce projet, avec l'apparition de modules par tranche d'âge, en lieu et place des « parcours ». Il y est fait droit à de nombreux récits bibliques, souvent mis en résonance, et à la liturgie ou à la para liturgie, par des propositions de célébrations de la parole.

Dans ce contexte, on comprend que la place de la bible dans la catéchèse, et donc dans la pastorale, a évolué. Les textes bibliques proposés sont placés au cœur de la pédagogie d'initiation, et on veille à ce que les textes deviennent parlants, deviennent Parole adressée au catéchisé.

Dans le champ de l'exégèse.

Le début du XX^e siècle était marqué par le défi d'une exégèse confrontée au positivisme et à la recherche scientifique. Les encycliques révèlent bien ce souci d'accompagner ce mouvement²⁷⁴. Dopée par les sciences humaines, l'exégèse a pour préoccupation première de rechercher les étapes de constitution du texte biblique, comme une archéologie du texte. On se positionnait du point de vue du rédacteur biblique. C'est l'apogée de la méthode historico-critique, qui a prévalu pendant la quasi totalité du XX^e siècle, s'imposant même souvent de manière exclusive.

Le concile Vatican II marque, accompagne et prépare un grand tournant. Il appelle à donner une place plus grande à la bible dans la vie de l'Église. Les textes bibliques en liturgie sont plus nombreux, avec une ouverture à l'Ancien Testament. Et, outre le changement quantitatif, cela s'accompagne d'un changement qualitatif : la Sainte Écriture doit désormais nourrir et guider toute la vie chrétienne (cf. *Dei Verbum*, DV, §21). Et non seulement par devoir, mais aussi par goût : « Promouvoir le goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture dans la liturgie, les études théologiques, la prédication, l'homélie, la catéchèse »²⁷⁵.

L'Écriture devient un objet d'étude. Alors que les encycliques du début du siècle postulaient que « L'usage (*usus*) de la Sainte Écriture est comme l'âme de la théologie », avec Vatican II, on passe d'un usage de

²⁷⁴ Léon XIII, *Providentissimus Deus*, 1893 ; Benoît XV, *Spiritus Paraclitus*, 1925.

²⁷⁵ *Sacrosanctum Concilium*, §24, 1963.

l'Écriture à son étude : « Que l'étude (*studium*) de la Sainte Écriture soit pour la sacrée théologie comme son âme.²⁷⁶ » Cette étude permet notamment de s'enrichir du travail de repérage des « genres littéraires »²⁷⁷. Cela donne un tout autre rapport au texte biblique. On découvre (ou on redécouvre ?) alors l'intérêt de l'intertextualité, autrement appelée plus tard lecture canonique, c'est-à-dire l'intérêt pour la réception du texte biblique de mettre en résonance différents textes les uns avec les autres, dans un souci de quête du sens.

Le projet porte un nom : interprétation. On pose alors clairement la perspective : le texte biblique est objet d'interprétation. *Dei Verbum* pose explicitement cette pierre d'attente²⁷⁸. L'Église y reviendra explicitement encore dans le document de la Commission Biblique Pontificale en 1993, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Cette prise en compte de l'activité herméneutique amenait peu à peu à redéfinir la quête du sens du texte. Cette posture herméneutique de lecture est précisément celle du Ressuscité avec les

²⁷⁶ *Dei Verbum* chapitre 6, §24, 1965.

²⁷⁷ DV §12, sur l'inspiration de la sainte Écriture et son interprétation : « Puisque Dieu, dans la Sainte Écriture, a parlé par des hommes à la manière des hommes, il faut que l'interprète de la Sainte Écriture, pour voir clairement ce que Dieu lui-même a voulu nous communiquer, cherche avec attention ce que les hagiographes ont vraiment voulu dire et ce qu'il a plu à Dieu de faire passer par leurs paroles. Pour découvrir l'intention des hagiographes, on doit, entre autres choses, considérer aussi les « genres littéraires ». Car c'est de façon bien différente que la vérité se propose et s'exprime en des textes diversement historiques, en des textes, ou prophétiques, ou poétiques, ou même en d'autres genres d'expression. Il faut, en conséquence, que l'interprète cherche le sens que l'hagiographe, en des circonstances déterminées, dans les conditions de son temps et l'état de sa culture, employant les genres littéraires alors en usage, entendait exprimer et a, de fait, exprimé. En effet, pour vraiment découvrir ce que l'auteur sacré a voulu affirmer par écrit, on doit tenir un compte exact soit des manières natives de sentir, de parler ou de raconter courantes au temps de l'hagiographe, soit de celles qu'on utilisait çà et là à cette époque dans les rapports humains. »

²⁷⁸ La suite de la citation précédente, DV 12 : « Cependant, puisque **la Sainte Écriture doit être lue et interprétée** à la lumière du même **Esprit** qui la fit rédiger, il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi. Il appartient aux exégètes de s'efforcer, suivant ces règles, de pénétrer et d'exposer plus profondément le sens de la Sainte Écriture, afin que, par leurs études en quelque sorte préparatoires, mûrisse le jugement de l'Église. Car tout ce qui concerne la manière d'interpréter l'Écriture est finalement soumis au jugement de l'Église, qui exerce le ministère et le mandat divinement reçus de garder la parole de Dieu et de l'interpréter. »

disciples d'Emmaüs : en Lc 24,27 : « et commençant par Moïse et par tous les prophètes, il leur expliqua (*diermèneusen*) dans les Écritures tout ce qui le concernait. »

En même temps, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, se sont développées les méthodes de lecture des récits, grâce aux apports des sciences du langage, de la linguistique, de la narratologie... sous l'impulsion d'auteurs comme Paul Ricœur, Umberto Eco ou Gérard Genette. L'exégèse biblique, déjà interpellée par les lectures structurales, sémiotiques et rhétoriques, s'est alors ouverte à la lecture synchronique. Ce faisant, le paradigme de lecture du texte biblique était déplacé : l'accent est mis non plus seulement sur la rédaction du texte, mais on s'intéresse à l'acte de lecture et au lecteur lui-même. On parle alors d'analyse narrative ou de *narrative criticism*. Par le repérage d'une intrigue dans le récit, intrigue de révélation au-delà d'une intrigue de résolution, par l'analyse des personnages, notamment, le lecteur se laisse impliquer dans le récit (*implied reader*) et peu à peu se laisse transformer ou construire.

Depuis Vatican II : la place de la Bible dans la vie du croyant.

Le changement de paradigme du rédacteur au lecteur à la fin du XX^e siècle donne comme objet à l'exégèse la recherche de l'effet du texte biblique sur le lecteur. Cela a un impact énorme sur la place de la Bible dans la vie du croyant et dans la pastorale.

L'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* (VD)²⁷⁹ a complété *Dei Verbum* pour la prise en compte de l'effet du texte sur le lecteur croyant. Benoît XVI y développe une réflexion sur l'articulation entre Écriture et Parole de Dieu. En distinguant les deux, il parle d'un rapport analogique entre les deux expressions, ouvrant le champ à un processus d'interprétation au cours duquel le texte biblique devient Parole de Dieu dans l'acte de lecture considéré comme une étude et dans la dynamique de l'histoire du salut²⁸⁰.

²⁷⁹ BENOÎT XVI, *Verbum Domini, Exhortation Apostolique*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2010.

²⁸⁰ VD §7 : (à partir d'une réflexion sur le Prologue de S. Jean) « Les Pères synodaux ont parlé, en référence à la Parole de Dieu, d'une **utilisation analogique du langage humain**. Si d'un côté cette expression concerne la communication que Dieu fait de lui-même, de l'autre, elle assume des significations diverses qui doivent être considérées avec attention et

La transformation du texte biblique en Parole de Dieu a de nombreux lieux d'effectuation : le site liturgique, déjà évoqué à Vatican II, mais très développé dans *Verbum Domini* comme « lieu privilégié de la Parole de Dieu » (*VD* §52ss), dans la vie de l'Église, la catéchèse, la formation biblique, la prière... Mais elle doit non seulement être reçue mais aussi transmise *pro mundo* (cf. *VD* 3^{ème} partie)²⁸¹.

De cette quête ainsi resituée, on peut dire que l'on redécouvre la quête du sens de l'Écriture. La distinction entre sens littéral et sens spirituel est de nouveau affirmée et présente au cœur de l'acte de lecture et d'interprétation (Cf. *VD* §37). Pour J. Molinaro, partant d'une analyse dans le domaine de la catéchèse, on avait peu à peu négligé, au point de l'oublier, le sens spirituel de l'Écriture en milieu catholique. Mais il se trouve de nouveau situé dans la quête de sens et ainsi valorisé²⁸².

mises en relation les unes avec les autres, aussi bien du point de vue de la réflexion théologique que de l'usage pastoral. 'Le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu'. L'expression 'Parole de Dieu' indique ici la Personne de Jésus-Christ, le Fils éternel du Père, fait homme... Par ailleurs... la création elle-même, le *liber naturae*, fait aussi essentiellement partie de cette symphonie à plusieurs voix dans laquelle le Verbe s'exprime. En même temps, nous affirmons que Dieu a communiqué sa Parole dans l'histoire du salut, qu'il a fait entendre sa voix ; par la puissance de son Esprit, 'il a parlé par les prophètes'... La Parole divine se révèle donc au cours de l'histoire du salut et elle parvient à sa plénitude dans le Mystère de l'Incarnation, de la mort et de la Résurrection du Fils de Dieu. La Parole de Dieu est encore celle qui est prêchée par les apôtres... Enfin, la Parole divine, attestée et divinement inspirée, c'est l'Écriture Sainte... La foi chrétienne n'est pas une 'religion du Livre' : le christianisme est la 'religion de la Parole de Dieu', non d'une parole écrite et muette, mais du Verbe incarné et vivant » (S. Bernard). L'Écriture doit donc être proclamée, écoutée, lue, accueillie et vécue comme la Parole de Dieu dans le sillage de la Tradition apostolique dont elle est inséparable... Nous nous trouvons face à une **utilisation analogique de l'expression 'Parole de Dieu'** dont nous devons être conscients. Il faut donc que les fidèles soient davantage préparés à en saisir les différents sens et à en comprendre l'unité. De même, du point de vue théologique, il est nécessaire d'approfondir l'articulation des différentes significations de cette expression pour que resplendissent davantage l'unité du dessein divin et son centre : la Personne du Christ. »

²⁸¹ *Verbum Domini*, 3^{ème} partie : *Verbum pro mundo*. Les têtes de chapitres sont : la mission de l'Église : annoncer la Parole ; Parole de Dieu et engagement dans le monde ; la Parole de Dieu et la culture ; la Parole de Dieu et le dialogue interreligieux.

²⁸² J. MOLINARIO : « Or ces quatre sens de l'Écriture se sont éclipsés de la théologie de l'Église entre le XVe et le XVIIIe siècle. Nous faisons ici l'hypothèse que la théologie du

On pourrait parler d'une véritable réappropriation de la tradition des quatre sens de l'Écriture, élaborée particulièrement par Origène²⁸³.

Dans cette perspective, signalons la recherche dans le domaine du lien entre Bible et morale, comme le concrétise le document de la Commission Biblique Pontificale de 2009²⁸⁴.

On le comprend donc : les évolutions de l'exégèse rejoignent les évolutions de la catéchèse et de la pastorale en général. La construction du sujet croyant est à la croisée des deux chemins. Du point de vue de l'exégèse biblique, il s'agit de permettre au lecteur d'entrer dans la lecture du texte biblique pour y découvrir le sens d'une Parole pour lui adressée. Et c'est une question théologique : cette Parole de Dieu, c'est le Christ lui-même. Du point de vue de la pastorale, dans une démarche catéchétique, il s'agit de proposer au croyant de vivre une rencontre intime avec le Christ qui soit de nature à le transformer et à le faire croire, vivre, orienter sa vie et espérer. Dans le processus de transformation du lecteur catéchisé, on peut y voir une expérience pascale de transformation du sujet croyant.

Et pourtant de nombreux freins comme autant de défis.

Ces évolutions de la place de la bible dans la pastorale ne sauraient masquer des interrogations sérieuses.

Le paradoxe de la connaissance et de la culture biblique.

Si la bible est le livre le plus répandu dans le monde, néanmoins il demeure trop peu ou mal connu.

Premier livre à avoir été imprimé, il est le livre le plus vendu dans le monde et le plus traduit. Les chiffres parlent. La bible est traduite en 542 langues, pour la version intégrale (près de 5 milliards de personnes), en 1324

sens spirituel n'a pas été remplacée dans l'Église et que cette absence pose de vrais problèmes pour la catéchèse contemporaine. », *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse*, p. 122.

²⁸³ Sens historique ou littéral, et sens spirituel décliné en sens allégorique ou typologique, sens tropologique ou moral, sens anagogique ou eschatologique. Notons que le document *L'interprétation de la Bible dans l'Église* distingue le sens littéral, le sens spirituel, et le sens plénier, dans la partie IIB.

²⁸⁴ Commission Biblique Pontificale, *Bible et morale. Quels critères pour discerner ?*, *Les racines bibliques de l'agir chrétien*, Bruyères le Châtel, Nouvelle Cité, 2009.

langues pour le Nouveau Testament seul (673 millions de personnes), et 1020 pour au moins un livret (231 millions de personnes), même s'il manque encore 4015 langues, soit 460 millions de personnes²⁸⁵.

Cela dit, la Bible reste peu ou mal connue. Un sondage IPSOS paru en janvier 2010 en France pour le compte de l'Alliance Biblique Française établit que 37% des français déclaraient posséder une bible, contre 42% en 2001. Sur ces 37%, 26% déclarent la lire. Près d'un catholique pratiquant sur 10 déclare la lire au moins une fois par semaine.

Pour 66% des français, la bible est une référence culturelle peu présente dans la société.

Quant aux épisodes bibliques, la connaissance déclarée est faible. 91% déclarent « connaître » l'épisode de Marie, Joseph et la naissance de Jésus ou l'arche de Noé. 88% déclarent connaître la mort et la résurrection de Jésus ; 80% Adam, Ève et le serpent ; 66% la multiplication des pains ; 65% la tour de Babel ; 59% Caïn et Abel ; 50% Joseph et ses frères. Jonas 42% ; Paul et le chemin de Damas 41% ; les malheurs de Job 31%.

Sans survaloriser des statistiques émanant d'un sondage en France, on pressent quand même le déficit de connaissance des épisodes pourtant tenus comme acquis par un grand nombre. En outre, laissons ouverte la question du degré de « connaissance », une fois la déclaration exprimée.

En pastorale, il semble qu'une « connaissance » de tel ou tel épisode biblique peut souvent s'avérer approximative et comporter de nombreux malentendus. Ainsi, l'épisode de Noé, s'il est qualifié par certains de « déluge », ne rend pas compte de la pointe du récit biblique, qui vise à montrer l'initiative de Dieu pour que la vie soit sauvée de tout déluge, pour mettre fin au rythme infernal des déluges tels qu'on les imaginait dans le Proche-Orient Ancien, et pour sceller avec les hommes une alliance de vie indestructible. De même, parler du sacrifice d'Isaac par Abraham est contraire au projet du récit biblique, puisque, justement, il vise à mettre un terme aux sacrifices humains présumés nécessaires dans la relation à la divinité. Ou encore qualifier le deuxième récit de la création de « chute » est incomplet, puisque la première moitié du récit porte sur les très nombreux dons originels

²⁸⁵Statistiques de l'Alliance Biblique Universelle à fin 2014. Ajoutons à ces chiffres une estimation de 34 millions de bibles diffusées en 2014 dans le monde, sans compter les versions Internet, et une estimation de plus de 4 milliards de bibles diffusées dans le monde sur les cinquante dernières années.

de Dieu à la création et à l'humain créé. On peut aussi mentionner le fait que pour beaucoup, le Dieu de l'Ancien Testament est un Dieu violent, alors que les passages de violence méritent d'être relus, réinterprétés, mis en contexte et complétés par d'autres récits. Pour le Nouveau Testament, prenons simplement l'exemple du récit de la multiplication des pains. Plus qu'un récit miraculeux ou de signe, il s'agit d'un récit de révélation de la divinité de Jésus. Cela est clair dans la version de Jn 6, tel que l'épisode de la marche sur la mer, puis le discours dit du pain de vie l'expriment. En aucun cas, il ne faut en rester à la factualité du récit, mais une lecture approfondie en dissipe le malentendu, le mal-lu, et évite d'en rester à une perception de surface.

Et l'on pourrait multiplier les exemples de mauvaise compréhension de récits bibliques fondateurs imputables à une mauvaise lecture ou une lecture incomplète des récits bibliques.

En tout état de cause, cela révèle bien un déficit de culture biblique et de fréquentation des textes bibliques.

Un recours à la bible en catéchèse qui se cherche.

Depuis la publication du TNOC en 2006, de nombreuses questions se sont posées. Ainsi, la question des documents catéchétiques et des contenus de la foi (cf. les thèmes des colloques de l'ISPC). L'articulation entre des contenus de la foi et l'émergence d'une Parole à partir du texte biblique pose toujours question. La place de l'inspiration sous l'action de l'Esprit est sujet discuté et un objet de recherche²⁸⁶. En pastorale, on constate que le rapport à la vérité est toujours objet de crispations. François Brossier avait bien posé la question dans son ouvrage, *La Bible dit-elle vrai ?* : comment passer d'une vérité historique et scientifique à une vérité théologique ?

Comment comprendre certaines affirmations ou le recours à des méthodes de type questions-réponses – même si ces questions ont été élaborées avec des jeunes eux-mêmes – en lien avec une pédagogie d'initiation ? Comment comprendre la réédition d'un parcours du type *La Miche de Pain* (réédition à partir de 2003) dans une dynamique générale de pédagogie d'initiation ?

²⁸⁶ Cf. Commission Biblique Pontificale, *Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte. La Parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour sauver le monde*, Paris, Bayard Éditions, Fleurus-Mame, Les Éditions du Cerf, 2014.

Une lecture pas toujours respectueuse du texte.

Un des dangers dans la lecture de la bible, *a fortiori* en pastorale, est le littéralisme, premier pas vers le fondamentalisme.

Dans certaines Eglises ou communautés chrétiennes, on promeut une lecture littérale de la bible. On prend le texte biblique au pied de la lettre. On cherche à y découvrir un enseignement immédiat et directement applicable.

La question est théologique. Prendre la bible au pied de la lettre, c'est considérer que la Parole de Dieu est comprise dans la lettre du texte, alors qu'elle la déborde. C'est oublier le processus d'incarnation et de transmission/tradition de la Parole, selon des étapes successives. Le message du Christ a d'abord été l'objet de transmissions/traditions orales, puis il a été mis par écrit de différentes manières, et transmis et traduit, avant d'être reçu et interprété selon différentes traditions. Dieu Parole se donne au risque de la faiblesse du langage humain ; il ne faut pas l'y enfermer. Le texte biblique ne donne pas une immédiateté à la Parole de Dieu et ne dit pas une universalité, mais, pour devenir Parole universelle, il doit faire l'objet d'une lecture attentive et progressive. Le sens d'un récit ne peut pas se limiter à un fait. La portée d'un discours ne peut pas être prisonnière de sa formulation.

La question est également ecclésiologique. Le texte biblique est fruit d'une tradition ecclésiale. Les rédacteurs bibliques, inspirés, ont fait des choix en rapportant tel passage, en omettant tel autre, en présentant tel épisode de telle manière : c'est toujours à dessein qu'ils ont rédigé leur texte. Les évangélistes sont clairs à ce sujet : cf. Lc1,1-4 ou Jn 20,30-31. Ils ont une stratégie narrative élaborée dans un but précis. Ils rapportent des faits et des paroles de manière subjective, qui consiste à provoquer à la foi leurs lecteurs. Ce projet avoué impose au lecteur une distance par rapport au texte lui-même. Le lecteur doit alors décrypter le message, l'actualiser, et se l'approprier.

C'est d'autant plus important dans le domaine des enseignements à connotation morale²⁸⁷. On le comprend notamment quand on lit Mt 5,27-30²⁸⁸.

²⁸⁷COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Morale, quels critères pour discerner ?*, Bruyère-le-Châtel, Nouvelle Cité, « Racines, 2009.

²⁸⁸ Mt 5,27-30 : « Vous avez appris qu'il a été dit : 'Tu ne commettras pas d'adultère. Et moi, je vous dis : quiconque regarde une femme avec convoitise a déjà, dans son cœur, commis l'adultère avec elle. Si ton œil droit entraîne ta chute, arrache-le et jette-le loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne soit

On peut aussi penser au précepte du talion exprimé en Ex 21,24 ; Lv 24,20 et Dt 19,21. Il est incompréhensible si on ne le remet pas dans le contexte du Proche-Orient Ancien. Il manifeste alors la recherche d'une compensation proportionnée. Et en lisant Mt 5,38, on comprend que Jésus invite à dépasser une lecture littérale de ce précepte pour en faire découvrir le sens spirituel, dans une logique d'accomplissement : non pas la lettre, mais l'esprit.

Une lecture littéraliste est non seulement injuste au plan théologique et au plan ecclésiologique, mais elle est dangereuse et ouvre la porte au fondamentalisme. Nous sommes alors bien loin de tout projet véritablement pastoral.

« La lecture fondamentaliste part du principe que la Bible, étant Parole de Dieu inspirée et exempte d'erreur, doit être lue et interprétée littéralement en tous ses détails. Mais, par 'interprétation littérale' elle entend une interprétation primaire, littéraliste, c'est-à-dire excluant tout effort de compréhension de la Bible qui tienne compte de sa croissance historique et de son développement. Elle s'oppose donc à l'utilisation de la méthode historico-critique, comme de toute autre méthode scientifique, pour l'interprétation de l'Écriture... Bien que le fondamentalisme ait raison d'insister sur l'inspiration divine de la Bible, l'inerrance de la Parole de Dieu et les autres vérités bibliques incluses dans les cinq points fondamentaux (l'inerrance verbale de l'Écriture, la divinité du Christ, sa naissance virginale, la doctrine de l'expiation vicariaire et la résurrection corporelle lors de la seconde venue du Christ), sa façon de présenter ces vérités s'enracine dans une idéologie qui n'est pas biblique... Car elle exige une adhésion sans défaillance à des attitudes doctrinaires rigides et impose, comme source unique d'enseignement au sujet de la vie chrétienne et du salut,

pas jeté dans la géhenne. Et si ta main droite entraîne ta chute, coupe-la et jette-la loin de toi : car il est préférable pour toi que périsse un seul de tes membres et que ton corps tout entier ne s'en aille pas dans la géhenne. »

une lecture de la Bible qui refuse tout questionnement et toute recherche critique. ²⁸⁹»

Des champs nouveaux à explorer.

La place de la bible en pastorale nécessite donc d'être vigilant quant à certains champs à approfondir.

Approfondir le processus de transformation de Bible à Parole de Dieu.

Si la Bible devient Parole de Dieu au cours d'un processus, dans un acte de lecture qui implique le lecteur et le transforme, encore faut-il approfondir ce processus. Tout d'abord, la recherche exégétique se poursuit, tant dans le champ de l'historico-critique que dans celui de la narratologie et de la lecture canonique. Il faut aussi continuer d'analyser non seulement les enjeux et les modalités de l'acte de lecture. Mais il faut aussi chercher à comprendre l'opération d'appropriation et d'actualisation, dans une démarche d'inspiration et d'inscription dans l'histoire du salut.

Verbe de Dieu	→ faits, gestes	→ témoins	→ mise par écrit	→ transmission	→ lecture
fait chair	paroles	transmission		écrite	
Alpha et Oméga	histoire du				
Message	salut				
Lecture	→ étude, travail	→ un message	→	lecteur construit et	
seul,	interprétation	une rencontre		transformé, re-créé	
ou en Église	appropriation	Verbe de Dieu		appelé à témoigner	
	actualisation				

Cf. une grille de lecture priante du texte biblique (annexe, *infra*, p. 207). Il s'agit d'acquérir une certaine rigueur dans la lecture du texte biblique,

²⁸⁹COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994 (texte original en italien, 1993), p. 61 et p. 62. Le document précise que le fondamentalisme trouve son origine à l'époque de la Réforme dans une préoccupation de fidélité au sens littéral de l'Écriture et s'est développée dans le protestantisme, notamment depuis la fin du XIX^e siècle.

pour le respecter et lui donner la parole et donner à voir la pointe du texte jusqu'au bout sans enfermer le récit dans un fait brut²⁹⁰.

La sacramentalité de la Parole et ses effets sur le sujet croyant.

L'accès au texte biblique devenant Parole dans une démarche pastorale nécessite de considérer la sacramentalité de la Parole

Partons de l'analogie de l'incarnation de la Parole de Dieu dans la faiblesse et la complexité du langage humain. St Ambroise, *In Lucam* VI, 33 : « Le corps du Fils est l'Écriture qui nous est transmise ».

La dimension sacramentelle des Écritures peut alors être posée. Écritures, comme signe et instrument de Dieu, donc. Benoît XVI, *Verbum Domini* §56 :

« La sacramentalité de la Parole se comprend alors par analogie à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés. **En nous approchant de l'autel et en prenant part au banquet eucharistique, nous communions réellement au Corps et au Sang du Christ. La proclamation de la Parole de Dieu dans la célébration implique la reconnaissance que le Christ lui-même est présent et s'adresse à nous pour être écouté.** Sur l'attitude à avoir aussi bien envers l'Eucharistie qu'envers la Parole de Dieu, Saint Jérôme affirme : « *Nous lisons les Saintes Écritures. Je pense que l'Évangile est le Corps du Christ ; je pense que les Saintes Écritures sont son enseignement. Et quand il dit : si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez pas son sang (Jn 6, 53), ses paroles se réfèrent au Mystère [eucharistique], toutefois, le Corps et le Sang du Christ sont vraiment la Parole de l'Écriture, c'est l'enseignement de Dieu. Quand nous nous référons au Mystère [eucharistique] et qu'une miette de pain tombe, nous nous sentons perdus. Et quand nous écoutons la Parole de Dieu, c'est la Parole de*

²⁹⁰ Prenons l'exemple du récit dit de la Tempête apaisée : Mc 4,35-41. Il faut lire le texte jusqu'au dernier verset pour ne pas s'arrêter au seul fait du miracle. Le récit s'arrête sur la mention de la crainte des disciples et leur question : qui est donc Jésus ? Le lecteur est amené ainsi à se poser lui-même la question. Négliger ce dernier verset, comme l'ont fait parfois certains parcours catéchétiques, fermerait cette question en enfermant Jésus dans un simple rôle de faiseur de miracles.

Dieu et le Corps et le Sang du Christ qui tombent dans nos oreilles et nous, nous pensons à autre chose. Pouvons-nous imaginer le grand danger que nous courons ? ». **Le Christ, réellement présent dans les espèces du pain et du vin, est présent analogiquement dans la Parole proclamée dans la liturgie.** Approfondir le sens de la sacramentalité de la Parole de Dieu, peut donc favoriser une compréhension plus unifiée du Mystère de la Révélation se réalisant par des actions et des paroles intrinsèquement liées entre elles, qui profitera à la vie spirituelle des fidèles et à l'action pastorale de l'Église. »

L'activité pastorale a donc pour objectif de favoriser de la part du catéchisé une fréquentation des Écritures qui permet de rencontrer et adorer le Christ et de se nourrir de cette rencontre.

De fait, il est possible de veiller aux effets de la Parole sur le croyant. C'est une Parole créatrice. Dès Gn 1, dans le le « Déca-logue » de la création, la parole est un acte. Cf. la préface de la Prière Eucharistique II : « Car il est ta parole vivante par qui tu as créé toutes choses ».

C'est une Parole qui instaure (la création se fait par séparation et co-ordonnement des créatures) et qui restaure « dis seulement une parole et je serai guéri ». Cf aussi Jn 8, la femme adultère. Jésus donne une parole de libération et de guérison.

C'est une parole qui est parfois dure (Jr 20,7ss ; He 4,1), mais qui est nourrissante. Cf. le pain de vie Jn 6 ; « l'homme ne se nourrit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu (Dt 8,3 et Mt 4,4, parole est au cœur du combat contre le tentateur).

Mais il faut s'en nourrir. Ez 2,8 « Ouvre le livre et mange » ; Ap 10,8-11 : « prends le livre et mange... dans la bouche il avait la douceur du miel mais quand je l'eus mangé, mes entrailles en devinrent amères... Il me faut à nouveau prophétiser... ».

Au total, cette Parole est un guide pour le croyant. L'Évangile est l'annonce de la prise en compte par Dieu des combats des hommes pour la vie, de son implication aux côtés des hommes, et de l'assurance qu'il leur donne du bien-fondé de leurs combats et de la certitude de leur victoire : St Paul emprunte le mot Évangile au vocabulaire militaire.

Des champs à défricher encore.

La place de la Bible en pastorale recouvre encore de nombreux champs de recherche à défricher.

On peut mentionner tout particulièrement la place de la bible dans le Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adultes. Les Assises Nationales du Catéchuménat en juillet 2012 à l'Institut Catholique de Paris, ont permis de poser la question, rarement débattue²⁹¹. On se rend compte que le site liturgique, au sein d'une célébration donnée, mais aussi dans la perspective d'un temps liturgique, comme celui du carême, ou celui de Temps Pascal. Les propositions de lectures, dimanche après dimanche, constituent comme un réseau narratif dans lequel le croyant est invité à se laisser impliquer.

Il est important aussi de travailler spécifiquement la place et le rôle de la bible dans la préparation aux sacrements, en travaillant les extraits bibliques retenus dans les rituels. En quoi ces textes aident-ils le croyant à vivre le sacrement et à mesurer les effets de la Parole au cœur du sacrement ?

Un autre champ concerne la prédication, et particulièrement l'homélie. En quoi l'homélie a-t-elle une dimension catéchétique ? Certaines études méritent d'être approfondies et poursuivies en ce domaine. Nous pensons à la classification de Bradshaw²⁹².

Mais nous avons encore d'autres champs d'études à mener pour des passages de la Bible qui ne sont pas des récits. Cela concerne des textes discursifs ou épistolaires. La rhétorique est un bon support pour analyser ces textes. Mais il faut en plus travailler ces passages en les remettant dans leur contexte, littéraire mais aussi leur contexte d'élaboration. Ainsi, les études sur les épîtres pauliniennes sont entièrement renouvelées depuis que l'on prend en compte leur lecture intégrale, mais aussi que l'on remet leur écriture dans le contexte dans lequel Paul écrivait, le monde du judaïsme palestinien,

²⁹¹ Cf. C. Raimbault, « La place de la bible dans le Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adultes », *La Maison-Dieu* 273, mars 2013/1, pp. 69-92.

²⁹² P. BRADSHAW, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie », *La Maison Dieu* n°189, Cerf, Paris, 1992, pp. 79-91. L'auteur repère quatre fonctions de l'Écriture dans la liturgie : fonction didactique pour servir la connaissance de la Parole, fonction kérygmaticque ou anamnétique qui fonde et légitime des gestes liturgiques, fonction paraclétique et pastorale selon les besoins de la communauté, fonction doxologique.

celui du monde et de la pensée grecs, et celui de l'Empire Romain. Tant que ces éléments ne sont pas pris en compte, la lecture en est difficile. C'est sans doute ce qui explique que les lettres de Paul soient très rarement utilisées en catéchèse et, plus largement, en pastorale.

Conclusions et ouvertures

On voit donc que la place et le rôle de la Bible dans la pastorale a beaucoup évolué. Elle ne cesse de se préciser. Poussée par l'évolution de l'exégèse et celle de la pastorale catéchétique, cette place se développe et s'affine. En fait, le défi est que la Bible soit de plus en plus parlante, Parole, pour le catéchisé, comme Parole adressée. Alors, elle est le lieu de la rencontre du Christ-Verbe de Dieu avec le catéchisé, pour inaugurer une « conversation » (cf. *Dei Verbum* 1). Il s'agit de faire passer d'une Parole à une expérience et de faire découvrir au croyant qu'il a sa place dans l'histoire du salut.

De nombreux défis se posent. Il s'agit de bien les identifier, mais aussi de toujours approfondir la recherche dans ce domaine. C'est bien l'objet des travaux du Groupe de Santiago en cette session plénière.

ANNEXE

DIX POINTS POUR UNE LECTURE PRIANTE DU TEXTE BIBLIQUE.

I- PREMIER CONTACT

- 1- Quel **texte** ? quels critères de choix, quelle délimitation, quelle traduction, quel genre littéraire (récit, discours, parabole, épître, hymne...) ?
- 2- **Contexte** : proche (ce qui est donné avant, puis après) ; lointain (quel livre, quelle partie de ce livre...).
- 3- **Lire le texte** comme si c'était la première fois, avec grande concentration. Lire seul ou en groupe.

II- « PLONGER » DANS LE TEXTE : TRAVAILLER LE TEXTE.

- 4- **Analyser** le texte, comme tel et « entre les lignes ». Ne pas hésiter à souligner, surligner, entourer, encadrer...
- 5- Repérer les **lieux** et changements de lieux, les indications de **temps** et de durée, les **verbes** (action ou non, actifs ou passifs, temps et mode...), les **mouvements**, aussi les **indications culturelles** (ex un Samaritain).
- 6- Repérer et qualifier les **personnages** : quelles désignations, quelles caractéristiques, actifs ou passifs, sujets ou objets, héros ou figurants, adjuvants ou opposants, quelles actions ou non-actions, principaux ou secondaires, parlants ou muets, quelles attitudes et postures, quels verbes pour les qualifier, quels changements entre le début et la fin du texte...
- 7- Observer la **structure** ou le plan du texte. Comment est-il organisé ? Quels sont les grands moments du texte ? Quelles en sont les articulations (mots de liaison, répétitions, parallèles, oppositions...) ? Quels thèmes sont abordés, quels champs sémantiques et quels mots reviennent le plus souvent ? À quels passages de la bible me renvoient-ils ? Le texte présente-

t-il des tensions ? Quelle logique, quel but ou quelle « pointe » ce texte a-t-il ? Quelle pouvait bien être l'intention de l'auteur ?

Pour les récits, quelle est la construction, quelle est **l'intrigue**, c'est-à-dire ce qui articule différentes étapes et transformations en un ensemble construit ? Peut-on repérer 5 moments (situation initiale, nouement, action transformatrice, dénouement, situation finale) ? S'agit-il d'une **intrigue de résolution** ou d'une **intrigue de révélation** ?

III- L'EFFET DU TEXTE SUR LE LECTEUR : SE LAISSER TRAVAILLER PAR LE TEXTE.

- 8- Rechercher les **marques de l'auteur dans le texte**. Qui raconte ? Qui parle (en « je » ou « il »... ? Qu'est-ce que l'auteur dit de lui-même ? Comment colore-t-il ses personnages ? Quel style, quel ton, quelle ambiance donne-t-il à son texte ?
- 9- **Sur le lien entre l'auteur et ses lecteurs** (lecteur impliqué). À qui l'auteur s'adresse-t-il ? Le laisse-t-il deviner ? Quel lecteur est visé ou désigné, explicitement ou implicitement ? Comment le narrateur donne-t-il des indications au lecteur ? Donne-t-il des flash-back ou des anticipations ? Donne-t-il des indications conniventes à son lecteur que n'auraient pas les personnages du récit ? Des commentaires explicites, des commentaires implicites à travers symbolisme, ironie, malentendu... ?
- 10- **Effets sur moi, lecteur, sur nous, lecteurs** (lecteur construit). Quel(s) effet(s) la lecture du texte a-t-elle produit(s) en moi ? Tout acte de lecture est un travail. Que m'est-il arrivé au cours de cette lecture ? Qu'ai-je découvert ? Qu'est-ce qui a changé en moi ? Qu'est-ce que cette lecture me dit de Dieu et de son projet pour moi, de Jésus, des hommes... ? Quelle perspective et horizon « eschatologique » cette lecture ouvre-t-elle ? Quelles questions nouvelles ont émergé de cette lecture ? Quelle idée préconçue a été confirmée, a changé, a été déplacée ? En quoi cette Parole inspirée est-elle pour moi Parole inspirante ? Comment et où partager ce que j'ai vécu ?

Et enfin : Relecture finale...

Bibliographie choisie

- O. ARTUS, « Pour que la Bible soit Parole de Dieu », *Documents Épiscopat* n°9, 1996.
- P. BEAUCHAMP, *Parler d'Écritures Saintes*, Seuil, 1987.
- BENOÎT XVI, *Verbum Domini, Exhortation Apostolique*, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2010.
- E. BIANCHI, *Écouter la Parole, les enjeux de la lectio divina*, Bruxelles, Lessius, coll. « Le Livre et le Rouleau », 2006.
- P. BRADSHAW, « Perspectives historiques sur l'utilisation de la Bible dans la liturgie », *La Maison Dieu* n°189, Cerf, Paris, 1992, pp. 79-91.
- F. BROSSIER, *La Bible dit-elle vrai ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2007 (1999).
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *L'interprétation de la Bible dans l'Église*, Paris, Cerf, 1994 (texte original en italien, 1993).
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et Morale, quels critères pour discerner ?*, Bruyère-le-Châtel, Nouvelle Cité, « Racines, 2009.
- COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Inspiration et Vérité de l'Écriture Sainte. La Parole qui vient de Dieu et parle de Dieu pour sauver le monde*, Paris, Bayard Éditions, Fleurus-Mame, Les Éditions du Cerf, 2014.
- A. LACOCQUE, P. RICOEUR, *Penser la Bible*, Paris, Points, « Essais », 1998.
- R. LAFONTAINE, P. PIRET *et alii*, *L'Écriture âme de la théologie*, Bruxelles, collection de l'Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, 1990.
- J.-M. MALDAMÉ, *Un livre inspiré, la Bible, le livre où Dieu se dit*, Paris, Cerf, « Initiations », 1998.
- Revue La Maison-Dieu n°190, « Quand l'Écriture devient Parole », 1992.

-D. MARGUERAT, Yvan BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques, La bible se raconte, initiation à l'analyse narrative*, Paris/Genève/Montréal, Cerf/Labor et Fides/Novalis, 2002².

-J. MOLINARIO, *Parole de Dieu et Écriture en catéchèse, la résonance de la Parole*, Paris, Le Sénevé/ISPC, 2011.

-É. PARMENTIER, « La pluralité des lectures bibliques, puissance de l'Évangile », dans *Cahiers Évangile* n°175, mars 2016, « Interpréter les Écritures. Actes du colloque pastoral Dei Verbum ».

-C. RAIMBAULT, « La place de la bible en catéchèse : où en sommes-nous ? », dans Henri DERROITTE (dir.), *Dimensions bibliques de la catéchèse. Du texte biblique à la Parole de Dieu*, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Pédagogie catéchétique » n°28, 2013, pp. 67-77.

-C. RAIMBAULT, « La place de la bible dans le Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adultes », *La Maison-Dieu* 273, mars 2013/1, pp. 69-92.

-C. RAIMBAULT, « La nouvelle évangélisation ; et si nous relisons saint Paul ? », *Lumen Vitæ*, avril-mai-juin 2012, p. 191-202.

-J.-L. SOULETIE, H.-J. GAGEY, *La bible, parole adressée*, Paris, Cerf, coll. « Lectio Divina » 183, 2001.

-D. VILLEPELET, *Les défis de la transmission dans un monde complexe. Nouvelles problématiques catéchétiques*, Paris, DDB, coll. « Théologie à l'Université », 2009.

Bible et Théologie Pastorale : Fécondation mutuelle

Eugenio Rivas (Brasil)

Carolina Bacher (Argentina)

A. Ernesto Palafox (México)

Alex Viguera (Chile)

Les pratiques des croyants comme la réflexion théologique sont étroitement liées à la Bible en tant que partie intégrante de l'identité chrétienne. Cependant, tant dans la mise en œuvre pratique que dans les approches théologiques, ce rapport à la Bible est riche en questions et défis. L'utilisation de la Bible dans la réflexion théologique pose problème soit par défaut lorsque la Bible est peu prise en compte, soit par excès lorsqu'elle est citée avec peu de sens critique. La présente contribution veut contribuer au débat et à la réflexion théologique et pastorale sur ce sujet. Trois éléments sont abordés : (i) quelques hypothèses concernant la dimension et le travail pastoral de la théologie ; (ii) la place de la Bible dans la théologie pastorale ; (iii) et son fonctionnement.

Présupposés

Avant d'aborder directement le thème central, il convient de prendre en compte quelques considérations sur l'identité et le travail de la théologie pastorale, afin de mieux situer le sujet.

Le caractère pastoral comme une dimension de toute la théologie

En premier lieu, il est important de préciser que toute théologie possède une dimension pastorale, dans la mesure où toute réflexion théologique a pour finalité la préoccupation pour le troupeau – les hommes et les femmes souffrants et désorientés, le peuple de Dieu²⁹³ – à la manière du bon pasteur, préoccupation qui concerne tout le monde dans l'Église.

Cette préoccupation impose un discernement constant des gestes et des paroles qui communiquent l'offre de salut. Dans une dimension pastorale, toute théologie prend comme thème de réflexion l'œuvre de l'Église dans l'histoire (cf. PDV 57), elle peut donc se décliner en une infinité d'adjectifs, pour signifier que l'Église s'intéresse à tout être humain et que rien de ce qui est humain ne lui est étranger et, en tant que tel, s'incarne et s'engage à honorer l'origine de l'être humain, à défendre et à faire en sorte que son destin ne soit pas gâché. En ce sens, la théologie pastorale peut être politique, féministe, de la libération, de la révolution, de la paix, missionnaire, indigène, etc.

Le caractère pastoral comme spécificité d'une théologie

Mais une deuxième considération justifie d'une certaine manière l'existence d'une théologie pastorale en tant que branche de la théologie. Car si l'aspect pastoral était considéré uniquement comme une dimension ou un aspect de toutes les branches de la théologie, il ne serait pas nécessaire de penser à une théologie pastorale spécifique. En prenant en compte les pratiques des personnes qui professent leur foi chrétienne comme élément spécifique, ou comme matière première et point de départ de la réflexion théologique, on peut alors parler d'une théologie spécifiquement pastorale.

²⁹³ Cf. Benoît XVI, *Homélie du 24 Avril 2015*, Place de Saint Pierre, Vatican. Consultation en ligne: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html (15/03/15). Benoît XVI, dans son homélie pendant la célébration du début de son ministère sur la Place d'Saint Pierre le 24 Avril 2005, en commentant le sens du pallium, utilise la catégorie pastorale en quatre significations: a) En référence au à Jésus Christ et sa relation avec toute l'humanité, tous les chrétiens inclus; b) En référence à toute l'Église et sa relation avec l'humanité entière avec les hommes *qui se trouvent dans le désert de la vie*; c) Faisant allusion aux pasteurs /prêtres ordonnés et leur relation avec l'humanité et avec les fidèles du Peuple de Dieu; d) Finalement, il a ajouté la nuance de « s'entendre les uns les autres », en indiquant une note de réciprocité dans les liens entre chrétiens. Cf. Tb. EG 31.

Cette théologie prend les pratiques des croyants non seulement comme point de départ de la réflexion théologique, mais les y intègre. C'est un discours qui fait en permanence référence à un faire. La théologie pastorale a également pour objectif principal d'intervenir dans les pratiques afin qu'elles puissent être renouvelées à la lumière des Écritures et dans le cadre d'un dialogue interdisciplinaire.

On peut donc dire que toute la théologie a un caractère pastoral, mais toute la théologie n'est pas une théologie pastorale. Pour la théologie en général, la pastorale est un élément consécutif, pour la théologie pastorale, c'est un élément constitutif. En réunissant cette dimension et cet élément spécifique, il est alors possible d'aborder le thème de la Bible au sein de la théologie pastorale.

2. La place qu'occupe la bible dans la théologie pastorale

Orientation

La théologie cherche à interpréter les Écritures et la foi de l'Église. Elle considère les textes bibliques comme *normans non normata* de sa foi et de sa pratique pastorale. Ils lui permettent de s'orienter au mieux dans l'histoire lorsqu'elle tente de les actualiser par l'interprétation et la pratique. Pour la théologie, la Bible est le point de référence majeur afin de ne pas perdre son identité et son orientation par rapport au projet originel de Dieu. Elle oriente et situe la théologie dans l'essentiel, la libérant de ce qui est accessoire. L'Église n'est jamais une réalité pleinement donnée. Elle est en constante transformation car elle doit toujours chercher à être aussi fidèle que possible à la volonté de Jésus. C'est pourquoi on peut dire qu'elle est toujours en situation d'« ecclésiogenèse ». Encore et toujours, elle doit devenir une recherche de la plénitude que Dieu lui offre, ou plutôt, qui est Dieu lui-même. La Bible est donc une référence fondamentale dans la mesure où elle indique le « où » et le « comment » de la transformation de l'Église pour sa plus grande fidélité à Dieu et au temps présent. C'est Dieu lui-même, dans son Esprit, qui pousse vers les Écritures et aide à les comprendre ici et maintenant.

Se laisser guider par la Bible est une tâche permanente pour la théologie pastorale. Car le danger de se présenter comme un ensemble de formules doctrinales, qui doivent ensuite être étayées par des textes bibliques,

est constamment présent. L'orientation biblique permet à la théologie pastorale de se constituer en tant que telle et de réfléchir sur les pratiques historiques des chrétiens et des personnes en général, à partir de la parole de Dieu qui résonne dans les communautés chrétiennes.

Même si nous considérons la Bible comme le principe directeur de la théologie pastorale parce qu'elle est le principe directeur de la vie de l'Église, nous savons qu'il existe une relation intime entre le magistère, la tradition et l'Écriture, comme le souligne DV 10, en affirmant la préséance de l'Écriture sur le magistère. Comme le rappelle Walter Kasper :

« Le dogme rend un service essentiel à l'interprétation correcte de l'Écriture ; dans chaque cas particulier, il sait mettre l'accent sur ce qui convient et élimine les erreurs qui sont latentes, donc, il ne s'agit pas de manipuler l'Écriture dans le cadre de la doctrine ecclésiastique, mais en revanche, la penser doctrine ecclésiastique dans le cadre des témoignages de l'Écriture. Cela signifie que le dogme ne doit pas diriger l'interprétation de l'Écriture, mais qu'il doit être élaboré à la lumière des Écritures. »²⁹⁴

Intégration

Cet élément d'intégration apparaît également dans DV. La prédication elle-même et toute la religion chrétienne sont nourries par les Saintes Écritures : « la force et la puissance que recèle la Parole de Dieu sont si grandes qu'elles constituent, pour l'Église, son point d'appui et sa vigueur et, pour les enfants de l'Église, la solidité de leur foi, la nourriture de leur âme, la source pure et permanente de leur vie spirituelle » (DV 21).

En ce qui concerne la théologie pastorale, l'étude de la Bible est "comme son âme" (DV 24). En examinant et en scrutant la parole écrite de Dieu à la lumière de la foi, la théologie est constamment rajeunie et continue de s'abreuver à la source inépuisable du Mystère qu'est le Christ. Elle nous permet également de scruter le temps présent (comme le *kairos*) pour y trouver un appel de Dieu pour l'Église.

²⁹⁴ KASPER W., *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, 41.

Popularisation

La Bible a aussi un rôle « populisateur » en tant que formatrice du peuple de Dieu. Cette tâche renvoie avant tout à l'importance de la Bible dans la formation et la constitution des chrétiens en peuple fidèle de Dieu. Cette fonction "populatrice" s'exprime de trois manières.

Le contact direct de la Bible avec ses fidèles

Une grande contribution de Vatican II a été d'encourager la traduction de la Bible dans la langue vernaculaire du peuple, afin que les fidèles puissent avoir un contact efficace avec les Écritures. De cette façon, tous les pays ou régions regroupés linguistiquement ont fait leurs propres traductions. En Amérique latine, les communautés populaires ont fait de la réception de la bible une partie de leur vie communautaire. Par conséquent, le théologien pastoral, en tant que fidèle chrétien, est appelé à intégrer ce contact quotidien avec l'Écriture dans son parcours de vie afin qu'elle devienne « l'âme de sa vie » et s'exprime dans ses pratiques chrétiennes, comme dans sa réflexion théologique.

Le ministère de la parole

Ce ministère au service de la parole de Dieu, tant des ecclésiastiques que des catéchistes et des agents pastoraux, suppose une solide formation en sciences bibliques et une lecture priante de la parole de Dieu, afin de favoriser la communication avec Dieu, car « c'est à lui que nous parlons quand nous prions, c'est lui que nous écoutons quand nous lisons ses paroles » (DV 25). Le Concile exhorte vivement tous les fidèles à s'intéresser à la Sainte Écriture, que ce soit dans la liturgie, dans la lecture spirituelle ou par d'autres moyens, ouvrant ainsi le champ à la créativité, à l'exploration et à l'incorporation de méthodes d'étude et de lecture priante de la Bible plus adaptées aux conditions réelles du Peuple de Dieu. Il y a eu ainsi une prolifération de cours bibliques accompagnés et promus par une nouvelle génération d'exégètes compétents.

Le sensus fidei

Le peuple de Dieu, avec le *sensus fidei*, remplit une fonction spécifique de meilleure compréhension des choses et des paroles transmises « lorsqu'il les contemple et les médite dans son cœur (cf. Lc 2, 19 et 51), et lorsqu'il comprend intimement les mystères qu'il vit » (DV 8). Dans *Evangelii gaudium* (EG), le pape François mentionne cette contribution du peuple de Dieu. C'est une des grandes richesses, peut-être peu appréciée. Cet « instinct de la foi » (EG 119) est une capacité que Dieu donne à l'ensemble des fidèles, « qui les aide à discerner ce qui vient réellement de Dieu » (EG 119). C'est une « certaine connaturalité avec les réalités divines et une sagesse qui leur permet de les comprendre de manière intuitive, même s'ils ne disposent pas des moyens appropriés pour les exprimer avec précision » (EG 119). A un autre moment, Francis parle du flair naturel que le troupeau possède pour chercher et trouver les choses de Dieu : « Le troupeau lui-même possède un odorat pour trouver de nouveaux chemins » (EG 31), il invite alors les évêques à se placer derrière le troupeau²⁹⁵.

L'expérience latino-américaine a montré de diverses manières comment ce contact direct du peuple croyant avec la parole de Dieu a renforcé sa foi. Se fermer, soupçonner ou avoir peur de cette contribution du peuple de Dieu, c'est se fermer, soupçonner et avoir peur de l'Esprit Saint : « N'oublions pas que l'Esprit Saint dans le peuple qui prie est le sujet de la théologie. Une théologie qui ne naît pas en son sein a l'odeur d'une proposition qui peut être belle, mais pas réelle »²⁹⁶.

En plaçant la Bible entre les mains du peuple, l'Amérique latine a redécouvert le potentiel de la Parole de Dieu pour animer, renforcer et enflammer la vie de foi du peuple de Dieu, pour qui toute raison de se réunir est la parole elle-même qui convoque, anime et illumine le pèlerinage de la foi.

²⁹⁵ Sur la métaphore utilisée en EG 31, voir E. B. Narvaja de Armoux, “Subjetividad y predicación en la *Evangelii Gaudium*: hacia una retórica de la proximidad” en: V. R. Azcuy y otros, *Instauremos el Reino del Padre y su Justicia*, Docencia, Buenos Aires, 2014, 513-543.

²⁹⁶ Message vidéo du pape François pour la commémoration des 100 ans de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique d'Argentine, <http://youtu.be/8sVe5CTssI4>.

Conscientisation

Faisant écho à Vatican II, en Amérique latine la Bible constitue l'authentique « retour aux sources » et pas seulement le fondement de doctrines solides dans la pratique et la réflexion théologique, qui considère sa tâche comme une interprétation continue des Écritures. Dans ce travail d'interprétation, Juan Luis Segundo propose la méthode du « cercle herméneutique » compris comme « le changement continu dans notre interprétation de la Bible en fonction des changements de notre réalité actuelle, tant individuelle que sociale »²⁹⁷.

Le caractère circulaire de l'interprétation en vient à affirmer que chaque nouvelle réalité oblige à réinterpréter la Révélation de Dieu, puis à changer la réalité avec cette nouvelle interprétation, et, par conséquent, à réinterpréter le texte. C'est seulement à partir de cette circularité qu'il est possible, selon ce théologien, de proposer non seulement de nouvelles réponses, mais en même temps de découvrir de nouvelles questions. Il n'est pas possible de répondre à de nouvelles questions sans cette constance d'interprétation des Écritures. Ainsi, la théologie considère les livres avec des yeux toujours nouveaux. Sinon, ce serait toujours une façon conservatrice de penser et d'agir, non pas à cause du contenu, mais à cause de l'absence de critères actuels pour juger de la réalité. Un exemple clair de cette fonction de conscientisation est le projet Parole-Vie²⁹⁸, qui a malheureusement été interrompu par les autorités hiérarchiques par crainte des transformations imprévues que la lecture de la Bible par le peuple de Dieu pourrait entraîner. C'est une préoccupation à eu une conséquence pratique. Il ne fait aucun doute qu'il existe encore dans de nombreux secteurs ecclésiaux une crainte réelle et effective du pouvoir transformateur et performatif de la Parole de Dieu.

La bible dans la théologie pastorale

La notion de mouvement désigne de la même manière l'activité que la Bible exerce dans la théologie pastorale.

²⁹⁷ Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Cuadernos Latinoamericanos 17, Carlos Lohlé Buenos Aires-México, 1975, 12.

²⁹⁸ Cf. *Supra*, p. 131 sq.

Il n'y a pas une seule façon par laquelle la Bible intervient dans le discours et l'action de la théologie pastorale, puisque la théologie pastorale peut s'articuler à partir de l'ecclésiologie, de la théologie morale, de la théologie spirituelle... Et surtout, à partir de la résonance et animation de la vie pratique des fidèles. Le mouvement de la Bible au sein de la théologie pastorale prend plusieurs formes :

Donnant prémisses et souveraineté à la bible

Le théologien est avant tout un serviteur de la Parole de Dieu, de sorte que son point de vue, qu'il soit doctrinal ou pratique, est subordonné à cette Parole. Afin de mieux servir cette parole souveraine, le théologien cherche à interagir avec d'autres collègues, des étudiants, la communauté universitaire et l'Église locale afin de trouver des éléments qui lui permettront d'être plus fidèle à ce service, en écoutant des critiques constructives. Ainsi, la primauté de la Parole n'exempte pas, mais exige plutôt une intersubjectivité communautaire et est ordonnée à la praxis. La souveraineté s'exerce également lorsque le théologien pastoral considère l'action en reconnaissant la diversité des interlocuteurs qui sont appelés à répondre de manière responsable et créative aux différentes présences du Dieu de la vie. Cela implique de n'enfermer personne dans la formulation de son mandat pastoral mais de considérer chacun comme des agents et des interlocuteurs sous l'autorité de la Parole. La Bible est, en ce sens, paradigmatique pour la mise en discours de la théologie pastorale, et en même temps programmatique pour la formulation d'actions co-responsables. C'est un critère pour considérer la situation actuelle comme un *kairos*, un critère pour discerner l'appel que Dieu adresse à l'Église dans cette situation concrète, et un critère pour concevoir l'action à entreprendre en réponse à cet appel de Dieu. Elle indique une direction et une manière de voir, de discerner et d'agir. Reconnaître la souveraineté de la Parole signifie également s'engager dans la pratique de la célébration de cette parole dans la liturgie communautaire.

En rendant présente la bible dans tous les moments de la théologie pastorale

On note différentes modalités d'intervention du texte biblique dans la réflexion théologique pastoral :

a) placé comme épigraphe des articles, comme une clé d'interprétation de l'ensemble du texte choisie par l'auteur du texte, parfois évoquée dans le développement du texte et parfois non ;

b) utilisé dans l'interprétation et l'élaboration ultérieure de la communication écrite, lorsqu'elle est évoquée par le théologien à la suite d'une présentation d'entretiens, de récits ;

c) mentionnés en transversale par rapport aux récits recueillis, c'est-à-dire que les récits mentionnent certaines catégories qui évoquent des textes bibliques pour le théologien. Il semble pertinent de prendre en charge cette dimension narrative de l'Écriture Sainte qui sera placée avant les récits de personnes concrètes (récit avant récit). Dans cette rencontre de récits, une nouvelle lumière apparaît et un appel de Dieu émerge. Les efforts de systématisation et de synthèse constitueront un deuxième moment du travail théologique.

d) parfois, les récits de vie sont rendus explicites comme étant la clé du sens du récit lui-même. Les trois premières modalités font partie du défi consistant à articuler les récits de vie et les récits bibliques.

Dans le cas spécifique des récits de vie, le texte biblique est inséré dans le tissu même de l'histoire, mais, à notre avis, il se distingue par sa spécificité. Il semble d'ailleurs interprété par la personne interrogée. De telle sorte que le théologien se trouve confronté au défi de mettre en dialogue diverses herméneutiques sur un même texte : une interprétation actuelle, vitale, quotidienne - dans ce sens large et populaire - et diverses herméneutiques académiques. Si les herméneutiques convergent, l'articulation ne pose pas beaucoup de problèmes. Mais si les herméneutiques populaires et académiques diffèrent, le théologien est mis au défi : une clé de sens qui donne la vie peut-elle être si éloignée d'une interprétation scientifique ? Il y aura différentes réponses à cette question selon le courant latino-américain qui formule la réponse.

Considérations finales

Dans l'expérience latino-américaine, le contact direct du peuple avec la Bible a contribué, de manière fructueuse et inattendue, à renforcer la foi. La foi renforcée par la Bible a été l'humus de la réflexion théologique latino-américaine. La force et l'originalité de cette théologie résident, au-delà de la

situation socio-politique, dans le fait d'avoir assumé, comme lieu théologique fondamental, la pratique de communautés éclairées et nourries par l'obéissance à la parole de Dieu.

En prenant au sérieux cette expérience de contact avec la Bible dans le contexte latino-américain, la question de la place et de la manière dont la Bible est incorporée dans la théologie pastorale trouve une réponse à deux points de vue. Premièrement, les Saintes Écritures sont appelées à être l'âme de toute théologie (*DV* 25). Cet appel inclut le travail de dialogue avec les sciences humaines. Deuxièmement, la manière dont elle est incorporée trouve son efficacité et sa fécondité évangélique dans la pratique ecclésiale qui se laisse transformer par cette parole, et par l'écoute et le discernement des signes des temps (*GS* 4a, 11a). Si nous partons du principe que la théologie pastorale est une réflexion critique sur tout le travail de l'Église, ce travail doit être le fruit de l'écoute et de l'obéissance à la parole. On pourrait dire que la parole de Dieu arrive à la théologie pastorale aussi ou de préférence en Amérique latine par la pratique du peuple de Dieu qui l'écoute, la prie et lui obéit. Toute la parole de Dieu est l'âme de la théologie, il n'y a pas de théologie en dehors d'elle.

Biblia y Teología Pastoral: Mutua fecundación

Eugenio Rivas (Brasil)

Carolina Bacher (Argentina)

A. Ernesto Palafox (México)

Alex Viguera (Chile)

Tanto las prácticas de los creyentes como la reflexión teológica están llamadas a configurarse entrañablemente unidas a la biblia como parte de su identidad cristiana. Sin embargo, tanto en la realización operativa como en los planteamientos teóricos, esta unión produce muchos cuestionamientos y desafíos. En el uso e inserción de la biblia en la reflexión teológica, acontece una problemática formal ya sea por defecto cuando casi no se tiene en cuenta la biblia; por exceso cuando se le toma con poco sentido crítico, o por una articulación asimétrica o desequilibrada. La presente contribución, tiene su origen en los cuestionamientos y problemáticas que esta mutua fecundación genera. Se abordan tres elementos: (i) unos presupuestos a propósito de la dimensión y labor pastoral de la teología; (ii) el puesto que ocupa la biblia en la teología pastoral, (iii) y su funcionamiento.

Presupuestos

Antes de abordar directamente al tema central, es conveniente tener en cuenta algunas consideraciones sobre la identidad y el quehacer de la teología pastoral, con el objeto de ubicar mejor el tema.

El carácter pastoral como dimensión de toda la teología

En primer lugar, es importante tener claro que toda la teología tiene un carácter pastoral, en cuanto que toda reflexión teológica tiene como uno de sus fines la preocupación por el rebaño –hombres y mujeres sufrientes y desorientados, pueblo de Dios-²⁹⁹ a la manera del buen pastor, preocupación que atañe a todos/as en la iglesia.

Esta preocupación impone un discernimiento constante de los gestos y palabras que precisamente comunican la oferta de salvación. Bajo la dimensión pastoral, toda teología toma el trabajo eclesial en la historia (cf. PDV 57) como el tema de su reflexión, ella puede de esta manera desdoblarse en una infinidad de adjetivos, para significar que la iglesia está interesada por todo ser humano y que nada de lo humano le es ajeno y, como tal está encarnada y comprometida en el trabajo de honrar el origen del ser humano, y en defender y asegurar que su destino no sea malogrado. En este sentido la teología pastoral puede ser política, feminista, de la liberación, de la revolución, de la paz, de los sacramentos, misionera, indígena, etc.

El carácter pastoral como especificidad de una teología

Esta segunda consideración es la que justifica de algún modo la existencia de una teología pastoral como una rama de la teología. Pues si el aspecto pastoral sólo fuera considerado como una dimensión o un aspecto de todas las ramas de la teología, integrándolo como aplicación o concretización del aspecto dogmático, no habría necesidad de pensar en una específica teología pastoral. El hecho de tomar las prácticas de las personas que profesan su fe cristiana en distintas iglesias y en la sociedad, como el elemento

²⁹⁹ Cf. Benedicto XVI, *Homilía 24 de Abril de 2015*, Plaza de San Pedro, Vaticano. Consulta on line: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html (15/03/15). Benedicto XVI, en su homilía durante la celebración del inicio de su ministerio petrino en la Plaza de San Pedro el 24 de Abril del 2005, comentando el significado del palio, utiliza la categoría pastoral en cuatro sentidos: a) En referencia a Cristo y su relación con toda la humanidad, incluidos todos los cristianos; b) En referencia a toda la Iglesia y su relación con los hombres *en el desierto de la vida*; c) Aludiendo a los ministros ordenados y su relación con la humanidad y con los fieles del Pueblo de Dios; d) Por último, agrega el matiz de “llevamos unos a otros”, indicando una nota de reciprocidad en los vínculos entre cristianos. Cf. Tb. EG 31.

específico, o materia prima y punto de partida en la reflexión teológica, permite entonces hablar de una teología pastoral. Esta teología toma las prácticas creyentes no sólo como un punto de aterrizaje en la reflexión teológica, sino que lo integra en la misma reflexión, pasando así de ser una dimensión concretizadora o aplicativa, a un aspecto que le da identidad y especificidad. Es un decir referido a un hacer. La teología pastoral tiene también, como uno de sus principales propósitos intervenir en las prácticas para que éstas puedan ser renovadas a la luz de las Escrituras y en diálogo interdisciplinario.

Se puede entonces decir que toda teología tiene un carácter pastoral, pero no toda teología es teología pastoral. Lo pastoral para la teología en general es un elemento consecutivo, para la teología pastoral es un elemento constitutivo. Uniendo esta dimensión y este elemento específico, es posible entonces abordar el tema de la biblia dentro de la teología pastoral.

El puesto que ocupa la biblia en la teología pastoral

Orientador

La teología busca interpretar las Escrituras, y la fe de la iglesia. Tiene en los textos bíblicos como la “norma normans non normata” de su fe y de su práctica pastoral. Estos le permiten orientarse en la historia de la mejor manera cuando trata de actualizarlos en la interpretación y en la práctica. La biblia es para la teología la referencia mayor para no perder su identidad y su orientación hacia el proyecto original de Jesús. Orienta y sitúa a la teología en lo esencial, librándola de lo accesorio. La iglesia no es nunca una realidad ya dada plenamente. Ella está en constante transformación pues debe buscar siempre ser lo más fiel posible a la iglesia querida por Jesús. Por eso podemos decir que está siempre en situación de “eclesiogénesis”. Una y otra vez debe convertirse en búsqueda de la plenitud que Dios le ofrece o, mejor, que es Dios mismo. La biblia es, pues, un referente fundamental de una criteriología en cuanto señala el hacia dónde y el cómo de la transformación de la iglesia para su mayor fidelidad a Dios y al tiempo presente. Es Dios mismo, en su Espíritu, quien nos mueve hacia la Escritura y nos ayuda a comprenderla aquí y ahora.

Dejarse orientar por la biblia es una labor permanente para la teología pastoral. Pues el peligro de presentarse como un conjunto de fórmulas doctrinales, que hay que apuntalar luego por textos bíblicos, está en constante acecho. La orientación bíblica permite a la teología pastoral constituirse como tal y reflexionar sobre las prácticas históricas de los cristianos y las personas en general, a partir de la palabra de Dios que resuena en las comunidades cristianas.

Aun si consideramos la biblia como el principio orientador de la teología pastoral porque lo es de la vida de la iglesia, sabemos que hay una íntima relación entre magisterio, tradición y escritura, como lo señala DV 10, guardando debidamente la precedencia de la escritura sobre el magisterio. “El dogma presta un servicio esencial a la recta interpretación de la Escritura; en cada caso particular sabe acentuar lo que conviene y elimina las equivocaciones que son patentes, pues no se trata de manejar la Escritura en el marco de la doctrina eclesíastica, sino la doctrina eclesíastica en el marco de los testimonios de la Escritura. Esto significa que el dogma no ha de dirigir la interpretación de la Escritura, sino que la interpretación de éste hay que hacerlo a la luz de la Escritura”.³⁰⁰

Integrador

Este elemento integrador aparece también en la DV. La misma predicación y toda la religión cristiana se alimentan de las Sagradas Escrituras: “y es tan grande el poder y la fuerza de la palabra de Dios, que constituye el sustento y el vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma y fuente pura y perenne de vida espiritual” (DV 21).

Con relación a la teología pastoral, el estudio de la biblia es “como su alma” (DV 24). Investigando y escrutando la palabra de Dios escrita, a la luz de la fe, la teología se rejuvenece sin cesar, y continúa bebiendo de la fuente inagotable del Misterio que es Cristo. Ella nos permite, también, escrutar el tiempo presente (en cuanto *kairós*) para encontrar en él un llamado de Dios para la iglesia.

³⁰⁰ Walter KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, 41.

“Populizador”

La biblia tiene un desempeño “populizador” en cuanto formador del Pueblo de Dios. Este cometido hace referencia sobre todo a la importancia de la Biblia para formar y constituir a los cristianos en el pueblo fiel de Dios. A partir de tres aspectos se expresa esta función “populizadora”.

A. El contacto directo de la biblia con los fieles

Un gran aporte de Vaticano II, fue el propiciar que la biblia se tradujera en el idioma vernáculo de los pueblos, para que los fieles tuvieran un contacto efectivo con las Escrituras. De esta forma, todos los países o regiones agrupadas lingüísticamente hicieron sus propias traducciones. En América Latina, las comunidades populares hicieron la recepción de la biblia en su vida comunitaria. En consecuencia, el teólogo pastoralista, como fiel cristiano, está llamado a integrar en su itinerario vital este contacto cotidiano con la Escritura para que ella se transforme en el “alma de su vida” y se exprese en sus prácticas cristianas, su reflexión teológica.

B. El ministerio de la palabra

Este ministerio como servicio a la palabra de Dios, tanto de clérigos como catequistas y agentes de pastoral supone una formación sólida en las ciencias bíblicas, y una lectura orante de la palabra de Dios, a fin de propiciar la comunicación con Dios, pues “a Él hablamos cuando oramos; a Él escuchamos cuando leemos sus palabras” (DV 25). El Concilio exhorta con ardor a todos los fieles a interesarse por las Sagradas Escrituras, sea por la liturgia, por la lectura espiritual, o por otros medios, abriendo así el campo a la creatividad, a la exploración e incorporación de métodos de estudio y de lectura orante de la biblia más adaptados a las circunstancias del Pueblo de Dios. Se dio entonces la proliferación de cursos bíblicos acompañados y promovidos por una nueva generación de exégetas competentes.

C. El sensus fidei

El pueblo de Dios con el *sensus fidei* cumple una función específica de mayor comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas “cuando los

las contemplan y estudian meditándolas en su corazón (cf. Lc 2, 19 y 51), y cuando comprenden íntimamente los misterios que viven”. (DV 8). En EG, el papa Francisco hace mención a este aporte del Pueblo de Dios. Es una de las grandes riquezas, quizás poco apreciadas. Este “instinto de la fe” (EG 119), es una capacidad que Dios otorga a la totalidad de los fieles, “que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios” (EG 119). Es una “cierta connaturalidad con la realidad divina y una sabiduría que les permite captarlas individualmente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión” (EG 119). En otro momento Francisco habla de ese “olfato” natural que tiene el “rebaño” para buscar y encontrar las cosas de Dios. “El rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos” (EG31), por eso invita a los obispos a ubicarse también detrás del rebaño.³⁰¹

La experiencia latinoamericana ha venido mostrando de diversas formas, cómo ese contacto directo del pueblo creyente con la palabra de Dios ha robustecido su fe, y recuperado el carácter evangélico de la revelación. Cerrarse, sospechar, o tener miedo de este aporte del pueblo de Dios, es cerrarse, sospechar y tener miedo al Espíritu Santo: “No nos olvidemos, el Espíritu Santo en el pueblo orante es el sujeto de la teología. Una teología que no nazca en su seno tiene ese olorcillo de una propuesta que puede ser bella, pero no real”.³⁰²

Este desempeño “populizador” de la biblia en Latinoamérica, hizo redescubrir la potencialidad de la Palabra de Dios para animar, robustecer e inflamar la vida de fe del Pueblo de Dios, para el cual toda razón de encuentro es propiamente la palabra que convoca, anima e ilumina el peregrinar de la fe.

Concientizador

Haciendo eco de Vaticano II, en Latinoamérica, la biblia constituye el auténtico “volver a las fuentes” y no únicamente al fundamento de las sólidas

³⁰¹ Según E. Narvaja de Armoux, se realiza una *torsión sobre la metáfora* en EG 31. Cf. E. B. Narvaja de Armoux, “Subjetividad y predicación en la *Evangelii Gaudium*: hacia una retórica de la proximidad” en: V. R. Azcuy y otros, *Instauremos el Reino del Padre y su Justicia*, Docencia, Buenos Aires, 2014, 513-543

³⁰² Video mensaje del papa Francisco en la conmemoración de los 100 años de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina, <http://youtu.be/8sVe5CTssI4>

doctrinas en la práctica y la reflexión teológica, que considera su tarea como una continua interpretación de las Escrituras. En esta labor interpretativa, Juan Luis Segundo propone el método del “círculo hermenéutico” entendido como “el continuo cambio en nuestra interpretación de la biblia en función de los cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social”.³⁰³ El carácter circular de interpretación viene a afirmar que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con esta nueva interpretación la realidad, y, en consecuencia, a interpretar de nuevo el texto. Sólo desde esta circularidad es posible, según este teólogo, proponer no sólo respuestas nuevas, sino al mismo tiempo descubrir las nuevas preguntas. No es posible responder a nuevas preguntas sin cambiar de interpretación de la Escritura. De esta forma, la teología considera los libros con ojos siempre nuevos. De lo contrario, sería siempre una manera conservadora de pensar y de actuar, no por el contenido, sino por la ausencia de criterios actuales para juzgar la realidad. Un ejemplo claro de esta función concientizadora fue el proyecto Palabra-Vida, que desgraciadamente fue truncado por instancias jerárquicas ante el temor a las transformaciones no previstas que podía traer como consecuencia la lectura de la biblia hecha por el Pueblo de Dios. Fue una preocupación que apuntó a una consecuencia práctica. No cabe duda que existe todavía en muchos sectores eclesiales, un miedo real y efectivo al poder transformador y performativo de la Palabra de Dios, pues ella no está encadenada ().

3. El movimiento de la biblia en la teología pastoral

Al hablar de movimiento, se entiende sobre todo la actividad que tiene la biblia en la teología pastoral.

No hay una única manera de cómo la biblia entra a formar parte del discurso y acción de la teología pastoral, ya que la teología pastoral puede articularse desde la ecclesiología, la teología moral o la teología espiritual. O también desde distintas áreas teológicas que el teólogo pastoralista conoce y pone en juego en su reflexión. Y sobre todo desde su resonancia y animación

³⁰³ Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Cuadernos Latinoamericanos 17, Carlos Lohlé Buenos Aires- México, 1975, 12.

de la vida práctica de los fieles. El movimiento de la biblia dentro de la teología pastoral acontece:

Dando primacía y soberanía a la biblia

El teólogo/a es ante todo *servidor* de la palabra de Dios escrita, de tal suerte que su punto de vista, doctrinal o práctico, está supeditado a esta palabra. Para servir mejor a esta *palabra soberana*, el teólogo/a busca interactuar con los demás colegas, alumnos, comunidad universitaria, iglesia local, a fin de encontrar elementos que le permitan ser más fiel a este servicio, escuchando críticas constructivas. De esta forma, la primacía de la palabra no exime, sino reclama, una intersubjetividad comunitaria y está ordenada a la praxis. La soberanía está presente también cuando el teólogo pastoralista configura el momento del “actuar” como *momento propositivo*, reconociendo la diversidad de interlocutores que están llamados a responder responsable y creativamente ante las diferentes presencias del Dios de la vida, omitiendo caer en una formulación de *mandato pastoral* que anule la consideración situada de los agentes pastorales y/u otros interlocutores. La biblia es, en este sentido, paradigmática para la formulación discursiva de la teología pastoral, y al mismo tiempo programática para la formulación propositiva de acciones corresponsables. Ella es criterio para mirar la situación presente como *kairós*, criterio para discernir el llamado que Dios hace a la iglesia en esta situación concreta y criterio para el diseño de la acción a emprender como respuesta a este llamado de Dios. Ella señala un rumbo y un modo para ver, discernir y actuar. Dentro de esta primacía y soberanía, están los evangelios como los referentes mayores dentro de la biblia. Reconocer la soberanía de la palabra también implica transitar la práctica celebrativa de dicha palabra en la liturgia comunitaria.

Teniéndola presente en todos los momentos metodológicos de la teología pastoral

Se perciben distintas modalidades de “ingreso” del texto bíblico en la reflexión teológico-pastoral:

a) Ubicado como epígrafe de los artículos, a modo de clave interpretativa de todo el texto elegido por el autor del mismo, en ocasiones aludido en el desarrollo del texto y en ocasiones no;

b) Señalados en la interpretación y posterior elaboración de la comunicación escrita, al ser evocados por la teóloga o teólogo a raíz de alguna afirmación de las entrevistas, las narrativas;

c) Mencionado in oblicuo por los relatos, es decir, las narrativas mencionan algunas categorías que le evocan textos bíblicos al teólogo o teóloga. Parece relevante cuidar esta dimensión narrativa de la sagrada Escritura que se pondrá delante de las narrativas de las personas concretas (narrativa delante de la narrativa). En ese encuentro de narrativas irá surgiendo una luz nueva para ver y un llamado de Dios. Los esfuerzos de sistematización y síntesis serán un momento segundo.

d) Explicitado en ocasiones relatos de vida, como clave de sentido de la misma narrativa. Las tres primeras modalidades, se enmarcan en el desafío de la articulación entre relatos de vida y relatos bíblicos.

En el caso específico de los *relatos de vida* el texto bíblico no es algo que aporta el teólogo que escucha y lee, sino que se inserta en la misma trama del relato, pero, en nuestra consideración, *distinguiéndose en su especificidad*. Aparece, además, *interpretado por el entrevistado*. De tal manera, que al teólogo se le presenta el desafío de poner en diálogo diversas hermenéuticas sobre el mismo texto: una interpretación actual, vital, cotidiana -en ese el sentido amplio, popular- y diversas hermenéuticas académicas. Si las hermenéuticas *confluyen*, la articulación no presenta muchos problemas. Pero si la hermenéutica popular y la académica difieren, al teólogo se le presenta un desafío. ¿Puede una clave de sentido que da *vida* ser tan distante de una interpretación científica? Habrá distintas respuestas a este interrogante según la corriente latinoamericana que dé la respuesta.

Consideraciones finales

En la experiencia latinoamericana, el contacto directo del pueblo con la biblia contribuyó, de una manera fecunda e insospechada, al robustecimiento de la fe. La fe robustecida a partir de la biblia fue el humus de la reflexión teológica latinoamericana. La fuerza y la originalidad de esta teología tienen que ser buscadas, más allá de la coyuntura socio-política, en

haber asumido, como su lugar teológico fundamental, la práctica de las comunidades iluminadas y alimentadas por la obediencia a la palabra de Dios.

Tomando en serio lo que ha sido esta experiencia del contacto con la biblia en el contexto latinoamericano, la pregunta por el lugar y el modo como se incorpora la biblia en el quehacer teológico pastoral encuentra respuesta desde dos puntos de vista. Primero, las sagradas Escrituras están llamadas a ser el alma de toda la teología (DV 25). Este llamado incluye la labor dialógica con las ciencias humanas. Segundo, el modo como se la incorpora encuentra eficacia y fecundidad evangélica en la práctica eclesial que se deja transformar por esa palabra, y por la escucha y discernimiento de los signos de los tiempos (GS 4a, 11a). Si asumimos que la teología pastoral es la reflexión crítica sobre todo el trabajo eclesial, ese trabajo tiene que ser el fruto de la escucha y la obediencia a la palabra. Podríamos afirmar que la palabra de Dios le llega a la teología pastoral también o preferentemente en América Latina por medio de la práctica del pueblo de Dios que la escucha, la reza y le obedece. Toda la palabra de Dios es alma de la teología, no hay teología fuera de ella. La reflexión teológica pastoral consiste justamente en salvar su propia alma asegurándose de que ella anime la fe practicada.

The Bible and Pastoral Theology: Mutual Fruitfulness

Eugenio Rivas (Brasil)

Carolina Bacher (Argentina)

A. Ernesto Palafox (México)

Alex Viguera (Chile)

Theological reflection and believers' practices are called to be shaped by and united to the Bible as part of their Christian identity. However, this marriage between operational performance and theoretical approaches produces many questions and challenges. When using and including the Bible in theological reflection, a formal problem occurs. This problem manifests itself in one of two ways: as a fault, when one hardly considers the Bible or by excess when approaches the Bible with little critical sense or with an asymmetric or unbalanced joint.

The present contribution originates in the questions and problems generated by this mutual fertilization. Three elements are addressed: (i) presuppositions regarding the dimension and pastoral work of theology; (ii) the position that the Bible holds in pastoral theology; (iii) and the actual use of the Scriptures in pastoral theological reflection.

Presuppositions

Before directly addressing the central issue, it is appropriate to take into account some considerations about the identity and work of pastoral theology in order to better locate the subject.

Pastoral character as dimension of all theology

Firstly, it is important to be clear that theology has a pastoral character, and that concern for the men and women, the disoriented and suffering people of God, is one of the purposes that any theological reflection has ³⁰⁴ in the manner of the Good Shepherd who cares for all in the Church.

This concern imposes a constant discernment of gestures and words that communicate precisely the offer of salvation. Under the pastoral dimension, all theology takes the ecclesial task in history (cf. PDV 57) as the subject of its reflection. It can thus unfold in an infinite number of adjectives, meaning that the Church is interested in everything that is human, and that nothing human is alien to her. In this way the Church is incarnated and committed to work, honors the origin of human beings, and defends and ensures that their destination is not spoilt. In this sense pastoral theology can be political, feminist, missionary, and be concerned about issues such as liberation, revolution, peace, sacraments, indigenous, etc.

The pastoral character as specifically theological

The second consideration somehow justifies the existence of a pastoral theology as a branch of theology. If the pastoral aspect was only considered as a dimension or an aspect of all branches of theology, integrating it as application or concretization of the dogmatic aspect, there would be no need to think in a specific pastoral theology. Taking the practices of people who profess their Christian faith in various churches and in society as the specific element, the raw or starting point in theological reflection allows one

³⁰⁴ CF. Benedict XVI, homily April 24, 2015, St. Peter's square, Vatican. See on-line: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html (15/03/15). Benedict XVI, in his homily during the celebration of the beginning of the Petrine ministry in St. Peter's square on April 24, 2005, commenting on the significance of the Pallium, used pastoral category in four ways: (a) referring to Christ and his relationship with mankind, including all Christians; (b) in reference to the whole Church and its relationship with the men in the desert of life; (c) referring to the ordained Ministers and their relationship with mankind and with the faithful of God's people; (d) Finally, adds nuance to "carry each other", indicating a note of reciprocity in the links between Christians. CF. Tb. EG 31.

then to talk about a pastoral theology. This theology takes believers practices not only as a point of arrival in theological reflection, but it integrates those same practices in the reflection, thus passing from a concretized dimension or application to an aspect that gives identity and specificity. It is then a statement that becomes an action. Pastoral theology has also, as one of its main purposes, the possibility to intervene in practices so that these can be renewed in the light of the Scriptures and in interdisciplinary dialogue.

One can then say that all theology is pastoral in character, but not all theology is pastoral theology. The pastoral for theology in general is a consecutive element, for pastoral theology is a constitutive element. Uniting this dimension and this specific item, it is then possible to address the issue of the Bible in pastoral theology.

The position that the Bible holds in pastoral theology

Guidance-counselor

Theology seeks to interpret the Scriptures and the faith of the Church. It has in the biblical texts "normans non normata" of faith and pastoral practice. These allow one to navigate in history in the best way when it comes to renewing interpretation and practice. The Bible is for theology the reference to avoid losing its identity and its orientation of the original project of Jesus. The Bible directs and confronts theology in the correct direction, ridding it of what is accessory. The Church is never a fully given reality. The Church is in constant transformation and should seek always to be as faithful as possible to be the Church willed by Jesus. So, we can say that the Church is always in a situation of "ecclesio genesis". It must again become a search for the fullness that God offers or, better, which is God himself. The Bible is, therefore, a fundamental reference insofar as it points out the where and how of the transformation of the Church for its greater fidelity to God and to the present time. It is God himself, in God's spirit, who moves us towards the Scriptures and helps us to understand the here and now.

Letting oneself be guided by the Bible is a permanent task for the pastoral theology. Thus, the danger arising from a set of doctrinal formulas, which would be supported by biblical texts, is a constant danger. Biblical orientation allows pastoral theology as such and reflects on the historical

practices of Christians and people in general, based on the word of God that is echoed in Christian communities.

Even if we consider the Bible as the guiding principle of the pastoral theology because it is not the life of the Church, we know that there is an intimate relationship between teaching, tradition and Scripture, as noted by DV 10, properly keeping the precedence of the writing on the Magisterium. "Dogma provides an essential service to the correct interpretation of Scripture; in each particular case it is known to emphasize what should be and eliminates mistakes which are obvious, as it is not handling the writing part of the ecclesiastical doctrine, but the ecclesiastical doctrine within the framework of the testimonies of Scripture. This means that dogma is not to direct the interpretation of Scripture, but the interpretation of this must be done in the light of Scripture."³⁰⁵

Integrator

This integrative element also appears in DV. The same preaching and all the Christian religion feed on Holy Scripture: "and so great is the power and the strength of the Word of God, which constitutes the livelihood and the force of the Church, the firmness of faith for its children, and food for the soul and pure and perennial source of spiritual life" (DV 21).

In relation to pastoral theology, the study of the Bible is "the soul of sacred theology" (DV 24). Investigating and scrutinizing the written Word of God, in the light of faith, theology is rejuvenated unceasingly and continues drinking from the source of the mystery, which is Christ. She can also scrutinize the present (in the *kairos*) to find in it a call from God.

Popularize

The Bible has a "popular" affect in the way that it can form the people of God. This task refers to the importance of the Bible to form Christians in order for them to become the true people of God. This popularizing function is expressed in three aspects:

³⁰⁵ Walter KASPER, *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Sígueme, Salamanca, 1969, 41.

A. Direct contact of believers with the Bible

A great contribution of Vatican II was the translation of Bible into the vernacular of the people so that the faithful would have an effective contact with the Scriptures. In this way, countries or regions grouped linguistically did their own translations. In Latin America, the popular communities made the reception of the Bible in their community life. Consequently, pastoral theologians, as faithful Christians, are called to integrate into their vital routine this daily contact with Scriptures so that they become the "soul of his/her life" and can become expressed in Christian practices and in their theological reflection.

B. The Ministry of the Word

This Ministry as a service to the Word of God, from both clerics such as catechists and pastoral agents, requires a solid training in biblical sciences and a prayerful reading of the Word of God in order to promote communication with God, so that "we speak to Him when we pray, we hear Him when we read the divine saying." (DV 25). The Council urges all the faithful to become interested in the Scriptures. It is by the liturgy, spiritual reading, or by other means that opens the field to creativity, exploration and incorporation of methods of study and prayerful reading of the Bible better adapted to the circumstances of the people of God. Then comes the proliferation of Bible courses accompanied and promoted by a new generation of competent exegetes.

C. Sensus fidei

The people of God as the *sensus fidei* fulfills a specific function of greater understanding of things and words transmitted "when admiring them as well as studying and meditating them in their hearts (cf. Lk 2, 19-51), and to understand the mysteries that they live intimately". (DV 8). In EG, Pope Francis mentions this contribution of the people of God. One of the great riches is perhaps little appreciated. This "faith instinct" (EG 119), is an ability that God gives to all the faithful, "helping them to discern what really comes from God" (EG 119). It is "a certain naturalness with divine reality and wisdom

which allows them to capture the mystery individually, although they do not have the adequate instruments to express it with precision" (EG 119). Later Francis speaks of this natural "smell" that the "flock" has to search for the things of God. "The same flock has their sense of smell to find new paths" (EG31), and then the Pope invites the Bishops to follow the herd.³⁰⁶

The Latin American experience has been discovering in various ways how direct contact of the believing people with the Word of God has strengthened their faith and recovered the Evangelical nature of the revelation. To close oneself, suspect, or fear of this contribution of the people of God, is to close oneself, suspect and to fear to the Holy Spirit: "Let us not forget, the Holy Spirit in the prayerful people is the subject of theology. A theology that is not born in its midst has the whiff of a proposal which may be beautiful, but not real."³⁰⁷

This popularizing performance of the Bible in Latin America has allowed us to rediscover the potential of God's Word to encourage, strengthen and ignite the faith life of the people of God, for which reason every proper meeting is one that the Word summons, animates and illuminates in the pilgrimage of faith.

2.3 Awareness

Echoing Vatican II in Latin America, the Bible is the real 'return to the sources' and not only the foundation of sound doctrines in practice and theological reflection, which considers its task as a continuous interpretation of Scripture. In this interpretative work, Juan Luis Segundo proposed the method of the "hermeneutic circle" understood as "continuous change in our interpretation of the Bible based on our reality, both individual and social changes"³⁰⁸. The circular character of interpretation affirms that each new

³⁰⁶ According to E. Armoux Narvaja, is a torque on the metaphor in EG 31. Cf. E. B. Narvaja de Armoux, "subjectivity and preaching in *Evangelii Gaudium*: toward a rhetoric of proximity" in: V. R. Azcuy y otros, *Instauremos el Reino del Padre y su Justicia*, Docencia, Buenos Aires, 2014, 513-543

³⁰⁷ Video message of Pope Francis in commemoration of the 100th anniversary of the Faculty of theology of the Catholic University of Argentina, <http://youtu.be/8sVe5CTssI4>

³⁰⁸ Juan Luis SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Cuadernos Latinoamericanos 17, Carlos Lohlé Buenos Aires- México, 1975, 12.

reality forces one to again interpret the revelation of God, to change with this new interpretation of reality, and, in consequence, to interpret the text again. Given this circularity it is possible, according to this theologian, to not only propose new answers but at the same time to discover new questions. It is not possible to answer new questions without changing the interpretation of Scripture. In this way, theology considers Scripture with new eyes. Otherwise, there would always only be a conservative way of thinking and acting, not just for content but for the absence of current criteria to judge the reality. A clear example of this consciousness-raising feature was the Palabra-Vida project, which unfortunately was truncated by hierarchical agencies fearing unanticipated changes that the reading of the Bible by God's people might bring. It was a concern that pointed to a practical consequence. There is no doubt that there are still, in many ecclesial sectors, real and genuine fears of the transformative and performative power of the word of God when that Word is not chained.

3. The movement of the Bible in pastoral theology

Speaking of movement means above all the activity that the Bible takes in pastoral theology.

There is no unique way of how the Bible forms part of the speech and action of pastoral theology, since pastoral theology can be articulated from the ecclesiology, moral theology and spiritual theology. The Bible can be used from different theological areas by pastoral theologians in their reflections. And especially since its resonance and animation in the practical life of the faithful. The movement of the Bible in pastoral theology happens in the following ways:

Giving primacy and sovereignty to the Bible

The theologian is first and foremost a servant of the written word of God in such a way that his/her point of view, doctrinal or practical, is subordinated to this Word. To better serve this *sovereign Word*, the theologian seeks to interact with colleagues, students, the University community, and the local Church to find elements that allow him/her to be more faithful to this service and to listen to constructive criticism. In this way,

the primacy of the Word does not exempt but demands an intersubjective community that is oriented to praxis. Sovereignty is present also when the pastoral theologians set the moment, the 'acting,' as *purposeful*, recognizing the diversity of partners who are called to respond responsibly and creatively to different presences of the God of life without falling into a formulation of a *pastoral mandate* that undermines considerations of pastoral agents and/or other partners. The Bible is, in this sense, paradigmatic for discursive formulation of pastoral theology and at the same time programmatic for the purposeful development of actions. The Word is a criterion to look at the present situation such as *kairos* to discern the call God makes to the Church in this particular situation and for the course of action to take in response to this call from God. The Church points out a direction and a way to see, discern and act. Within this primacy and sovereignty are the Gospels as the main points of reference within the Bible. Recognizing the sovereignty of the Word also implies moving between celebratory practices of the Word in the community liturgy.

As present in every methodological moment of pastoral theology

We see various forms of "access" of the biblical text in theological reflection:

(a) located as heading of the articles, as an interpretative key of all the text chosen by the author of the same, sometimes mentioned in the development of the text and sometimes not;

(b) accordance in the interpretation and further development of written communication, to be evoked by theology or theologian as a result of any claim of the interviews, narratives;

(c) mentioned obliquely in the stories, i.e., narratives mention some categories that evoke biblical texts to the theologian or theology. It seems relevant to care for this narrative dimension of Sacred Scripture that will be in front of or before the narratives of specific persons (narrative in front of the narrative). At this meeting of narratives will emerge a new light to see and a new way to discover a call from God. Systematization and synthesis efforts will be the second part of the process.

(d) set out in life stories, as key of the same narrative sense. The first three modes are part of the challenge of the articulation between life stories and Biblical stories.

In the specific case of life stories, the biblical text is not something that the theologian who listens and reads contributes but is inserted in the same plot of the story, but, in our consideration, distinguishing itself in its specificity. It appears, moreover, interpreted by the one who is interviewed. In such a way that occurs to the theologian a challenge to put into dialogue different hermeneutics on the same text: a current, vital, daily - interpretation in that sense wide, popular – and in various academic hermeneutics. If hermeneutics converge, the point of connection does not present many problems. But if the academic and popular hermeneutics differ, a challenge is presented to the theologian. Can an interpretation that gives meaning be so different from a scientific interpretation? There will be different answers to this question according to the particular Latin American approach that gives the answer

Final considerations

In the Latin American experience, direct contact of the people with the Bible contributed in fertile and unexpected ways to the strengthening of the faith. A faith strengthened from the Bible was the very ground of the Latin American theological reflection. The strength and originality of this theology must be sought beyond the particular social political context but rather, in assumption, as its fundamental theological place, in the community's practice that was illuminated and fed by obedience to God's Word.

Taking seriously what has been the experience of the incorporation of the Bible in Latin America the question for the place and for how to incorporate the Bible in theological reflection discovers a response from two points of view. First, the Scriptures are called to be the soul of all (DV 25) theology. This call includes the dialogic work with the human sciences. Second, the mode of how to incorporate the Bible finds efficiency and evangelical fertility in ecclesial practices that allow themselves to be transformed by that Word in the listening and discernment of the signs of the times (GS 4a, 11a). If we assume that pastoral theology is critical reflection of all Church work, that work must be the fruit of listening and obedience to

the Word. We could say that God's word reaches pastoral theology, especially in Latin America, through the practice of the people of God who listen, read and obey it. The Word of God is the soul of theology, and there is no theology outside of the Word. Pastoral theological reflection consists then in saving its very soul, ensuring that the Word enlivens the faith that is practiced.

Le recours à la Bible en théologie pratique

Etienne GRIEU

Centre Sèvres, Paris

Je vais tout simplement partir de la manière de travailler que j'avais adoptée pour ma thèse³⁰⁹, manière que nous avons reprise – et améliorée, j'espère – lors d'un séminaire de recherche au Centre Sèvres (entre 2011 et 2014³¹⁰) où nous avons réfléchi à partir de propos de personnes marquées par la grande précarité, sur la question : « qu'est-ce qui fait vivre encore lorsque tout s'écroule ? » Méthode qui demeure en chantier, c'est pourquoi je ne prétends rien dire ici de définitif, mais plutôt vous faire visiter un atelier.

En préalable : je ne suis pas sûr que ce dont je vais vous parler corresponde tout à fait à ce que vous entendez par « théologie pratique ». Notamment quand vous parlez d'une « théologie des pratiques ». Car notre travail vise surtout, à partir d'une écoute de contemporains – et de paroles de leur part qui ne s'attachent pas toujours à décrire des pratiques ou à en rendre compte³¹¹ –, à revisiter des questions classiques en théologie. Le travail est

³⁰⁹ Etienne Grief, *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés, essai de lecture théologie*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 2003

³¹⁰ Séminaire co-animé avec Gwennola Rimbaut (Université Catholique de l'Ouest) et Laure Blanchon (Centre Sèvres). Il a fait l'objet d'une publication : *Qu'est-ce qui fait vivre encore quand tout s'écroule ? – Une théologie à l'école des plus pauvres*, Namur/Paris, Lumen Vitae, « Théologies pratiques », 2017, 194 p.

³¹¹ Par exemple il arrive que nous interrogeons des personnes sur leur itinéraire ou sur une page de leur histoire, mais aussi que nous travaillions à partir d'enregistrement de groupes bibliques ou de groupes de paroles. Dans ce cas, les pratiques des chrétiens ne sont pas au centre de leur propos, mais plutôt le sens qu'ils donnent à ce qui leur arrive.

donc orienté principalement vers la théologie fondamentale³¹², dogmatique³¹³ ou spirituelle³¹⁴, plus que vers la pastorale³¹⁵ ou l'ecclésiologie³¹⁶. Disons qu'il est possible que ce dont je vais parler ne corresponde qu'à un petit secteur de ce que vous appelez « théologie pratique ».

Bon, mais plutôt que de partir dans un débat terminologique, il me semble plus intéressant de présenter une manière de travailler, avec la question que vous avez posée, du recours à la Bible dans ce type de réflexion.

Pour le dire de manière brève, cette manière de travailler consiste à écouter des résonances entre d'une part, des propos de personnes d'aujourd'hui, et d'autre part, le texte biblique, cela, par la médiation d'une même question posée à ces deux sources³¹⁷. Le présupposé qui sous-tend et autorise cette façon de faire est l'idée, maintenant classique, que la Révélation, n'advenant jamais en dehors d'un jeu relationnel, se donne toujours à nouveau à entendre en fonction des auditeurs de la Parole et de l'expérience qui est la leur. Elle prend donc des accents et des tournures spécifiques selon ce contexte, auquel elle réagit et qui la fait réagir.

Ce que j'appellerais ici « théologie pratique » consiste avant tout en une explicitation de ce jeu – sans cesse à l'œuvre en théologie, mais seulement

³¹² Par exemple le travail de thèse en cours de Frédéric-Marie Le Méhauté sur l'importance cruciale du pardon dans la foi chrétienne, en s'appuyant sur les propos de personnes marquées par la grande pauvreté ; ou bien ma propre thèse.

³¹³ Par exemple la thèse de Laure Blanchon, *Voici les nocces de l'Agneau, Quand l'incarnation passe par les pauvres*, (sortie chez Lessius, dans les mois qui viennent), vise à réfléchir à l'incarnation à la lumière de ce que disent des personnes du Quart Monde.

³¹⁴ Par exemple à partir du séminaire de recherche ci-dessus mentionné, une réflexion sur l'espérance. Ou bien E. Grief, *Chemins de croyants, passage du Christ*, Lethielleux, 2007.

³¹⁵ Voir cependant Béatrice Blazy, Anne-Marie Boulongne, Etienne Grief, Claire Péguy, *Quand Dieu s'en mêle, Paroles de catéchumènes*, Ed. de l'Atelier, 2010.

³¹⁶ Voir cependant par exemple, Frédéric-Marie Le Méhauté, *Les messagers du festin, La communauté en genèse à partir des plus pauvres*, Ed. franciscaines, Paris, 2015

³¹⁷ Exemple de question : « Qu'est-ce qui fait vivre encore lorsque tout s'écroule ? ». Sur ce jeu d'écoute de résonances, voir deux textes méthodologiques que j'ai écrits : « Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie pratique ? », dans Luca Bressan et Gilles Routhier, *Le travail de la Parole*, Lumen Vitae, coll. « Theologie pastorale », n°8, Bruxelles, 2011, p. 103-122, et « Méthodes biographiques et théologie pratique », dans *Didaskalia* (revista da faculdade de teologia/Lisboa), 2009, volume XXXIX, fascículo 2, p.125-143. Textes en ligne sur Academia.edu.

récemment admis³¹⁸ –, considérant que le fait de l'expliciter permet d'en bénéficier davantage.

Pourquoi avoir recours à la Bible en théologie pratique ?

Pourquoi ne pas seulement écouter la manière dont la révélation résonne aux oreilles de telle ou telle population ? Pourquoi le théologien doit-il, en plus, faire le travail de se rapporter lui-même au texte biblique ? Et puis pourquoi ne doit-il pas se contenter de lire ce que disent ses contemporains avec en tête les élaborations dogmatiques de l'Église intelligemment appropriées ?

On pourrait penser que le travail du théologien pratique consiste à présenter la « théologie implicite » qui est celle de ses interlocuteurs. Leur image de Dieu par exemple, leur conception de la vie chrétienne, le visage que prend le Christ pour eux, la place de l'Esprit dans leur vision de l'existence, etc. L'intérêt n'est pas nul, mais il est limité car il ne permet pas bien de mettre en relation la « théologie locale » de ces interlocuteurs avec le travail d'intelligence de la foi mené à l'échelle de toute l'Église.

Celle-ci, pour accueillir son Seigneur, se réfère constamment à sa Parole et ne se contente ni d'élaborations doctrinales, ni de figures de la foi, aussi lumineuses soient-elle³¹⁹. Découvrir quelque chose du don de Dieu en écoutant s'exprimer des croyants d'aujourd'hui doit donc nécessairement passer par une redécouverte de cette Parole, en étant attentif au relief nouveau que celle-ci prend quand on l'entend avec, dans l'oreille, les harmoniques que leur propos déploient.

De cette manière, le travail du théologien consiste donc à écouter soigneusement ce que certains de ses contemporains racontent ou expliquent,

³¹⁸ Je pense ici à la réflexion de Christoph Theobald, sur le « principe de pastoralité », qui pour l'Église catholique, revient à admettre cette perspective : « En effet, durant l'époque moderne la chrétienté, au moins une partie, a progressivement pris conscience que la Révélation n'existait pas *en dehors de sa réception historique* : la *paradosis* effectivement vécue, le corps de la foi – celui qu'elle est, qu'elle reçoit et qu'elle se donne – est la seule *trace* de son origine divine. L'interprétation historique fait donc partie de la Révélation au sens où celle-ci est radicalement *livrée* à celle-là. Il faut d'abord enregistrer cette mutation inouïe. » *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam, nouvelle série », 2009, p. 265.

³¹⁹ Cf. *Dei verbum* 21 et 24.

en sachant que cela pourrait le conduire à revisiter telle ou telle question traditionnelle ; mais pour cela, il doit faire retour à la source, rouvrir les Ecritures avec en tête cette question, en étant disposé à l'avance à les voir prendre un autre relief du fait de ce qu'il aura entendu de la part de ceux qu'il a interrogés.

Bien entendu, ce travail ne peut être mené sans que le théologien se laisse toucher par ce qu'il entend de la part de ceux qu'il interroge. De la sorte, il se rendra attentif à ce que cela fait bouger en lui, dans sa propre mémoire de croyant, constituée de son histoire visitée par ce Dieu qui s'adresse à nous. Là réside le cœur de son travail, dans l'écoute de ces résonances ; et de cela, aucune réflexion méthodologique ne pourra, bien entendu, donner la recette.

C'est à partir de ce « bouger » qu'un discernement est possible, au croisement de cette double attention au texte biblique et aux expressions de contemporains. Précisons que le discernement en question ne porte pas sur l'expérience des personnes que l'on écoute : qui serions-nous pour nous prononcer ainsi, alors qu'elles n'expriment pas de demande en ce sens ? En réalité, il est interne au travail du théologien. Celui-ci cherche, à tâtons, à revisiter de manière juste et, si possible, féconde, une question à partir de ce qu'il entend. Le discernement s'opère dans l'écoute de ce qui se passe, dans ses va et vient entre commentaires de paroles d'aujourd'hui et de passages des Ecritures. David Tracy dans *Blessed Rage for Order* (chap. 3), parle, pour marquer une distance avec la perspective tillichienne, d'une « méthode qui développe des critères critiques pour corréler les questions et les réponses trouvées à la fois du côté de la 'situation' et du 'message'.³²⁰ ». Autrement dit, il ne s'agit pas de présenter les textes bibliques comme les réponses aux questions que l'expérience ouvrirait (là réside sa critique de Tillich), mais de repérer, à la fois dans les récits contemporains et dans les textes bibliques, des jeux de questions et de réponses, en étant attentif aux tensions qui habitent ces différents textes et en cherchant à y reconnaître – de manière critique – des corrélations.

³²⁰ David Tracy, *Blessed Rage for Order – The New Pluralism in Theology*, University of Chicago Press, 1975³, p. 46.

Précisions sur la notion de « résonance »

Il vaut sans doute la peine, ici de s'arrêter un peu plus sur la notion de résonance. Cette métaphore, empruntée à l'acoustique et à la physique, désigne ce qui se passe lorsque des vibrations rencontrent des objets et leur transmettent leur mouvement, phénomène qui peut atteindre de très grandes amplitudes lorsque leurs fréquences s'accordent. Dans le travail qu'on évoque ici : la vibration propre aux récits travaillés vient résonner avec celles qui sont prêtes à s'éveiller chez le théologien, qui lui-même les doit à sa manière d'accueillir la Bonne Nouvelle. Celle-ci a donc imprimé en lui, d'une manière chaque fois singulière, une disposition à résonner.

Soit, mais d'où viennent les vibrations en question ? Par quoi sont-elles produites ? Pour répondre à cette question, je propose de se référer à la réflexion de Starobinski sur Montaigne³²¹, un des premiers écrivains qui s'est montré soucieux de transcrire quelque chose de son expérience du monde, avec la visée, dans une période violente, d'une attention à l'élémentaire (« retrouver la grâce des premières certitudes³²² »). Sans doute y a-t-il quelque chose de cela dans le souci que nous avons de recueillir des expressions spontanées, grâce à la forme de l'interview : lorsque celui qui parle se confie véritablement, quand il se laisse surprendre par ses propres paroles, lorsqu'il s'y livre, il ne met pas en avant ses grandes idées, ses façons d'évaluer, ses représentations trop bien construites, mais il fait part de ce qui en lui s'ouvre lorsqu'il découvre sa condition d'hôte sur la Terre. Avec les mots de Starobinski et en parlant de Montaigne : « Pour la conscience de soi, la possession n'est jamais plus entière que lorsqu'elle s'abandonne, qu'elle *se perçoit* s'abandonnant, pour consigner la 'forme' de cette possession et de cet abandon, à l'intention du lecteur, dans les pages du 'rolle' qu'elle tient ouvert et dont les marges elles-mêmes s'emplissent d'une écriture toujours nouvelle³²³ »

Ce qui est ainsi recueilli, c'est un certain rapport au monde, une manière d'être au monde et d'y être en genèse. Et ce rapport au monde est comme enregistré – du moins, on en a des traces précises – dans ce que

³²¹ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, coll. « nrf », Paris, 1982.

³²² *Ibid.*, p. 294.

³²³ *Ibid.* p. 295 ; souligné par l'auteur.

Starobinski appelle « l'œuvre de langage³²⁴ ». Le texte donne écho à la vie sensible, c'est-à-dire au type de rapport que Montaigne entretient au monde. Et c'est la matérialité même du texte, sa texture, sa construction, qui l'exprime. Un tel écrit est tout frémissant d'un certain rapport au monde, où certains éléments prennent beaucoup d'importance et d'autres moins, et où des tensions se manifestent, creusant ainsi un relief, imprimant un rythme. Quand je lis un texte, sa matérialité même restitue quelque chose de ce rapport au monde ; cela me parle, précisément parce que moi aussi je suis au monde et que je vibre d'une certaine manière à ce monde : « Pour que s'éveille la sympathie du lecteur dans l'ordre du sensible, il faut que Montaigne ait lui-même accompli tout le trajet qui relie le sentir à l'œuvre de langage. Car la vie sensible dont nous parle Montaigne est enfouie, par l'effet même du texte, dans l'obscurité de l'existence antérieure à l'élaboration du texte. L'éveil sensoriel, pour le lecteur, ne commence qu'au contact du message formulé. C'est l'effet esthétique de la page écrite – avec son glissement ou son martèlement, ses allitérations, ses paronomases, son rythme, ses antithèses et ses mots couplés, ses jeux de figures, sa vivacité et ses surprises – qui représente et ravive, pour nous, l'expérience sensorielle première. Il s'agit certes d'un nouvel ordre sensible, lié aux mots, à leur texture phonique autant qu'à leur sens intelligible. Mais ce nouvel ordre sensible (...) nous ramène à l'expérience préverbale du sentir, il en ranime la saveur fondamentale. Ainsi se développe une complicité où les liens de sympathie noués par les matériaux de l'essai, par le geste langagier, renforcent notre adhésion à l'énoncé conceptuel.³²⁵ »

Ce que nous appelons « résonance », c'est donc la rencontre entre la vibration que le texte contient et celle qui, chez le lecteur, est prête à s'éveiller. Elle suppose évidemment en premier lieu de laisser parler les mots prononcés, et de ne pas projeter sur eux immédiatement mes propres questions, visions, préjugés, etc. (sans quoi, précisément, on ne le laisse pas émettre sa propre vibration). D'où une manière de travailler qui oblige à s'intéresser pour eux-mêmes aux propos rapportés, dans leur consistance propre (le travail en groupe est ici précieux). Bref, ce qui est dit par Starobinski à partir de l'œuvre de Montaigne peut se dire de tout texte ou parole qui cherche à partager

³²⁴ *Ibid.*, p. 295.

³²⁵ *Ibid.*, p. 295-296.

quelque chose d'un rapport au monde, comme c'est presque toujours le cas avec un récit de vie.

En travaillant de près de tels transcriptions on peut y deviner des personnes aux prises avec leur environnement, avec d'autres acteurs, avec leur propre héritage ; en parlant, c'est tout cela qu'elles livrent. Je l'entends parce que je suis touché, mais je pourrais aussi – et dans le cas d'un travail académique, je devrai – par un travail d'analyse et de commentaire du récit, montrer que les propos, par leur construction et disposition, témoignent d'une manière d'être au monde. D'où l'importance d'un travail de lecture précis et d'analyse des récits.

Comment passe-t-on de là à une lecture croyante, laquelle est requise, on peut le penser, pour qu'on puisse mener un travail de théologien ? C'est que cette manière d'être au monde peut être regardée comme un combat spirituel où il sera question par exemple de l'écoute d'une promesse, de l'accueil du don ou de son refus, de la confiance qui permet d'y faire réponse, de chutes et de relèvements, de la confrontation à la possibilité du néant, etc. En écrivant ainsi j'ai honte d'être si schématique ; tout l'intérêt des récits est précisément de montrer que ces grandes questions se déclinent de façon complexe, vivante, et que l'issue des combats est souvent incertain. Chaque personne invente des chemins qui lui sont propres, et parfois, les schémas trop simples que nous avons en tête en sont bousculés.

S'il en est ainsi, c'est parce que le rapport que nous avons à Dieu est indissociable de notre rapport au monde. Dès lors, toute personne qui livre quelque chose de son être au monde, partage également quelque chose de son rapport à Dieu. Le théologien repère ces « vibrations » (ou « combats spirituels ») parce qu'ils entrent en résonance avec sa propre manière d'être au monde et à travers celle-ci, son rapport à Dieu est sollicité. Il est pour cela guidé par le travail des textes bibliques, qui eux-mêmes ont enregistré quelque chose d'un rapport au monde et d'une participation à l'histoire qui soit pénétrée de la présence de Dieu. C'est pourquoi ces textes – dans leur jeu, car le donné biblique est loin d'être homogène – invitent à une traversée du monde et de l'histoire qui ouvre à la vie divine. C'est souvent d'ailleurs à travers la méditation du texte biblique que le théologien a appris à reconnaître ses propres résonances, sa manière à lui de vivre le combat spirituel de l'être au monde qu'il est, dans la mesure où ce combat prend forme par la manière dont la Parole de Dieu y résonne.

La vie chrétienne est essentiellement responsoriale – et la théologie aussi !

A la perspective ici proposée, on pourrait poser la question de ce qui va encore permettre un « croire ensemble ». L'attention à la réception chaque fois singulière du don de Dieu ne va-t-elle pas entraîner une sorte de pulvérisation de la théologie ?

C'est ici, je pense qu'il faut se souvenir d'un trait essentiel de la vie chrétienne, qui se repère immédiatement dans la célébration liturgique : celle-ci est structurée selon un modèle antiphonique (alternance de deux chœurs) ou responsorial (alternance d'un soliste et d'un chœur). Il en est ainsi à la fois dans le chant (des psaumes, des hymnes, des répons, des acclamations, etc.) et dans les paroles échangées. Ainsi, une célébration s'ouvre, une fois que les membres de l'assemblée ont tracé le signe de la croix sur leur corps, par le petit dialogue : « Le Seigneur soit avec vous – Et avec votre esprit ».

Ne peut-on pas y voir comme le symbole de toute la vie chrétienne ? Le phénomène joue à plusieurs niveaux : a) De manière fondamentale, entre la Parole que Dieu adresse à son peuple, capable d'atteindre chacun personnellement, et l'assemblée qui l'entend. C'est ainsi que la lecture de l'Écriture tient une place primordiale dans toutes les célébrations liturgiques et qu'à chaque fois les personnes présentes sont invitées à y faire réponse par leur présence et leur participation ainsi que par des acclamations spécifiques (par exemple, juste après la lecture de l'Évangile : « Acclamons la Parole de Dieu – Louange à toi Seigneur Jésus »). b) Mais pour aider à entrer dans cette réponse de tout l'être à Celui qui se donne lui-même, on a besoin de passer par un petit dialogue entre le ministre et l'assemblée, comme on le voit dans l'exemple tout juste mentionné. c) De même, on peut penser que la structure antiphonique répercute, au sein même de l'assemblée, le jeu d'appel et de réponse qui, au final, se joue entre Dieu et son peuple.

S'il en va ainsi dans la liturgie, n'est-ce pas le signe que la vie chrétienne se déploie non pas sur le mode de l'affirmation pleine d'une vérité qui s'impose sans qu'on puisse rien y ajouter, mais dans un jeu où la voix de chacun fait entendre son timbre singulier et en même temps est guidée, voire corrigée par celle des autres, dans un jeu réversible et sans cesse à reprendre ? S'il l'on devait désigner précisément le lieu du passage de l'Esprit, on pourrait

le situer dans l'attitude par laquelle chacun ose accueillir la parole de l'autre, et se risque à y faire réponse.

L'unité de l'assemblée passe bien sûr par les contenus échangés, mais plus encore par le fait même de l'échange et ce jeu d'accueil et de réponse auquel il invite. De la même manière lorsque l'Eglise confesse sa foi. Les symboles de la foi, indispensables, participent à manifester son unité mais ils le font moins par la proclamation unanime de convictions similaires, que par l'acceptation de les recevoir d'autres et d'y ajouter foi en s'y risquant soi-même. De même pour l'écoute de la Parole de Dieu. C'est dans ce jeu-là – où chacun se reçoit de la parole de l'autre – que se fait entendre l'Esprit qui sans cesse ré-accorde les croyants en les replaçant dans le Fils, plus précisément en sa Pâque. Là prend véritablement consistance le corps du Christ.

L'élaboration de l'intelligence de la foi qui permet aux Eglises de rendre compte de leur espérance, suit le même chemin, même si les médiations sont plus longues et plus complexes. La parole de chacun de leur membre est attendue (parole qui peut se résumer à une attitude habitée d'humble confiance) qui vient éclairer d'une lumière spécifique l'expérience chrétienne, laissant ainsi apparaître certains traits du visage du Christ. La théologie, comme un tissu, s'élabore à travers les milliers de passages de la navette du tisserand, jeu sans cesse relancé de questions, de réponses, d'appels, de propositions, d'arguments, d'éclairages nouveaux. Mais ce qui sous-tend ce débat condamné à durer autant que l'Eglise, ce n'est pas d'abord la confrontation d'idées qui s'entrechoquent, mais avant tout l'attitude responsoriale des croyants, chemin mystérieux mais qui toujours passe par leur histoire.

Et la justesse de ce parcours itératif de la réflexion théologique tient à sa connivence avec ce que vivent ses contemporains, qui l'obligent à entendre résonner à chaque fois un peu autrement la Parole de Dieu. C'est pourquoi l'Eglise ne peut se passer de son écoute. Non pas qu'elle s'en serve comme d'un étalon pour mesurer la justesse de la foi de ses membres – cela reviendrait à l'instrumentaliser – mais parce que Dieu, en s'adressant à nous, permet et appelle la réponse de chacun de sorte qu'elle soit accordée à celle des autres.

*

Vu de cette manière, la théologie pratique consiste simplement à s'arrêter pour expliciter quelques phases de ce jeu ininterrompu, grâce auquel l'Église élabore, chaque fois à nouveau frais, l'intelligence de sa foi ; avec la conviction qu'un tel travail d'explicitation ne peut que faciliter la prise en compte de toutes les notes qui doivent composer cette harmonie, et contribuer à donner le goût d'une théologie qui a besoin de la réponse de chacun.

El recurso a la Biblia en teología práctica

Etienne GRIEU

Centre Sèvres, Paris

Voy a partir sencillamente del modo de trabajar que adopté para mi tesis³²⁶, método que hemos retomado y, espero, mejorado, en un seminario de investigación en el Centro “Sèvres” (entre 2011 y 2014³²⁷) en el que hemos reflexionado partiendo de los comentarios de personas afectadas por la gran precariedad, sobre la pregunta: “¿Qué es lo que nos sigue haciendo vivir cuando todo se viene abajo?” Y es una pregunta que queda sin respuesta, y por ello no pretendo afirmar aquí nada definitivo, sino hacer un recorrido por un tema de trabajo abierto.

Previamente, no estoy seguro de que aquello de lo que les voy a hablar corresponda exactamente a lo que ustedes entienden por “teología práctica”. Concretamente cuando hablan de una “teología de las prácticas”. Pues nuestro trabajo se dirige, sobre todo, a revisar cuestiones clásicas en teología, partiendo de una escucha de contemporáneos y de sus reflexiones que no siempre pretenden describir prácticas o dar cuenta de ellas³²⁸. El trabajo está,

³²⁶ Etienne Grieu, *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés, essai de lecture théologie*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 2003

³²⁷ Seminario codirigido con Gwennola Rimbaut (Université Catholique de l'Ouest) y Laure Blanchon (Centre Sèvres). Una publicación del trabajo realizado en este seminario tendría que salir pronto, bajo el título *Qu'est-ce qui fait vivre encore lorsque tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*. en Lumen Vitae.

³²⁸ Por ejemplo ocurre que interrogamos personas sobre su itinerario o sobre una página de su historia, pero también trabajamos a partir de grabación de grupos bíblicos o de grupos de palabras. En ese caso, las prácticas de los cristianos no están en el centro de sus palabras, pero más bien el sentido que dan a lo que les ocurre.

pues, principalmente orientado hacia la teología fundamental³²⁹, dogmática³³⁰, o espiritual³³¹, más que hacia la pastoral³³² o hacia la eclesiología³³³. Digamos que es posible que de lo que voy a hablar, sólo sea de un pequeño sector de lo que ustedes llaman “teología práctica”.

En fin, que, mejor que entrar en un debate de términos, me parece más interesante presentar un modo de trabajar a través de la pregunta que me han dirigido sobre el recurso a la Biblia en este tipo de reflexión.

Para decirlo brevemente, esta forma de trabajar consiste en escuchar las resonancias entre, por un lado, las expresiones de nuestros contemporáneos y, por otra parte, el texto bíblico, y ello a través de una misma pregunta dirigida a estas dos fuentes³³⁴. Lo que subyace y autoriza esta forma de trabajar es la idea, ya clásica, de que la Revelación, puesto que nunca ocurre fuera de un juego relacional, siempre se hace oír de nuevo en función de los que escuchan la Palabra y de su propia experiencia. Por eso se manifiesta con matices y giros específicos según este contexto, al cual reacciona y que, a su vez, le hace reaccionar.

³²⁹ Por ejemplo el trabajo de tesis que esta haciendo Frédéric-Marie Le Méhauté sobre la importancia crucial del perdón en la fe cristiana, apoyándose en las palabras de personas afectadas por la gran pobreza; o en mi tesis.

³³⁰ Por ejemplo la tesis de Laure Blanchon *Voici les nocces de l'Agneau, Quand l'incarnation passe par les pauvres* (publicada en Lessius próximamente) pretende proponer una reflexión sobre la encarnación a la luz de lo que dicen personas del Cuarto Mundo.

³³¹ Por ejemplo a partir del seminario de investigación mencionado arriba, una reflexión sobre la esperanza. O también E. Grief, *Chemins de croyants, passage du Christ*, Lethielleux, 2007.

³³² Ver Béatrice Blazy, Anne-Marie Boulongne, Etienne Grief, Claire Péguy, *Quand Dieu s'en mêle, Paroles de catéchumènes*, Ed. de l'Atelier, 2010.

³³³ Ver por ejemplo Frédéric-Marie Le Méhauté, *Les messagers du festin, La communauté en genèse à partir des plus pauvres*, Ed. franciscaines, Paris, 2015. Texto en línea en los Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série "Recherches" n° 14, en ligne : www.pastoralis.org, octubre 2014.

³³⁴ Ejemplo de pregunta : “¿Qué es lo que nos sigue haciendo vivir cuando todo se viene abajo?”. Sobre el juego de escucha de resonancias, ver dos textos metodológicos que he escrito : « Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie pratique ? », en Luca Bressan y Gilles Routhier, *Le travail de la Parole*, Lumen Vitae, coll. « Théologie pastorale », n°8, Bruxelles, 2011, p. 103-122, y « Méthodes biographiques et théologie pratique », en *Didaskalia* (revista da faculdade de teologia/Lisboa), 2009, volume XXXIX, fascículo 2, p.125-143. Textos en línea sobre Academia.edu.

Lo que llamaría aquí “teología práctica” consiste, ante todo, en una explicitación de este juego – que siempre ha estado presente en teología, aunque no se ha reconocido hasta hace poco³³⁵ –, considerando que el hecho de explicitarlo permite sacar más provecho de él.

¿Por qué recurrir a la Biblia en teología práctica?

¿Por qué no basta escuchar cómo resuena la revelación en el oído de tal o cuál pueblo? ¿Por qué tiene que hacer además el teólogo el trabajo de referirse él mismo al texto bíblico? Y finalmente, ¿Por qué no debe contentarse con leer lo que dicen sus contemporáneos, teniendo en cuenta las elaboraciones dogmáticas de la Iglesia inteligentemente apropiadas?

Se podría pensar que el trabajo del teólogo práctico consiste en presentar la “teología implícita”, que es la de sus interlocutores. Su imagen de Dios, por ejemplo, su concepción de la vida cristiana, cómo es el rostro de Cristo para ellos, qué lugar ocupa el Espíritu en su visión de la existencia, etc. Ciertamente todas estas preguntas tienen interés, pero es limitado, ya que no permite relacionar adecuadamente la “teología local” de esos interlocutores con el trabajo de inteligencia de la fe que se realiza a escala de toda la Iglesia.

Ésta, para acoger a su Señor, se refiere constantemente a su Palabra, y no se satisface con elaboraciones doctrinales, ni con figuras de la fe, por muy luminosas que éstas sean³³⁶. Descubrir algo del don de Dios escuchando las palabras de los creyentes de hoy, debe pasar, pues, necesariamente por un redescubrimiento de esta Palabra, poniendo especial atención en la novedad del aspecto que adquiere, cuando se escucha teniendo en cuenta los matices que despliegan sus expresiones.

³³⁵ Pienso aquí a la reflexión de Christoph Theobald, sobre el « principio de pastoralidad », que por la Iglesia católica, consiste en admitir esta perspectiva : « En efecto, durante la época moderna la cristiandad, por lo menos en parte, a poco a poco tomado conciencia que la Revelación no existía *fuera de su recepción histórica* : la *paradosis* efectivamente vivida, el cuerpo de la fe –el que ella es, que recibe y que se da – es la única *huella* de su origen divina. La interpretación histórica es pare entonces de la Revelación en el sentido que esa es radicalmente *entregada* a esta. Hay que acusar primero esta mutación inaudita. » en *La réception du concile Vatican II, 1, Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam, nouvelle série », 2009, p. 265.

³³⁶ Cf. *Dei verbum* 21 y 24.

De este modo, el trabajo del teólogo consiste, pues en escuchar cuidadosamente lo que algunos de sus contemporáneos cuentan o explican, consciente de que esto podría llevarle a revisar tal o cuál cuestión tradicional; pero para ello debe volver a la fuente, abrir de nuevo las Escrituras con esa cuestión en la mente, atento a la nueva perspectiva que dicha cuestión pueda tomar por el hecho de haber escuchado a aquellos a quienes ha interrogado.

Por supuesto, este trabajo no puede llevarse a cabo sin que el teólogo se deje impresionar por lo que oye por parte de aquellos a quienes interroga. Por lo tanto, estará atento a lo que le afecte en su propia memoria de creyente, constituida de su historia visitada por ese Dios que se dirige a nosotros. Ahí reside el núcleo de su trabajo, en la escucha de esas resonancias; y, naturalmente, ninguna reflexión metodológica será capaz de dar la receta para conseguirlo.

Y es a partir de este “movimiento” como se puede hacer posible un discernimiento, en la encrucijada de esta doble atención al texto bíblico y a las expresiones de contemporáneos. Especifiquemos que dicho discernimiento no se refiere a la experiencia de las personas escuchadas: ¿quiénes seríamos nosotros para pronunciarnos así, cuando esas personas no nos lo piden? En realidad, es una experiencia interna al trabajo del teólogo. Éste busca a tientas revisitar con rectitud y, si es posible, con fecundidad, una cuestión a partir de lo que oye. El discernimiento procede de la escucha de lo que pasa en sus vaivenes entre comentarios de las palabras de hoy y de los textos de las Escrituras. David Tracy, en “Blessed Rage for Order”, habla, para tomar distancia respecto a la perspectiva de Tillich, de un “método que desarrolla criterios críticos para poner en correlación las preguntas y las respuestas encontradas tanto por parte de la ‘situación’ como del ‘mensaje’³³⁷. Dicho de otro modo, no se trata de presentar los textos bíblicos como respuestas a las preguntas que la experiencia abriría (ahí reside su crítica a Tillich), sino de identificar, tanto en los relatos contemporáneos como en los textos bíblicos, juegos de preguntas y respuestas, poniendo la atención en las tensiones que habitan estos textos diferentes y buscando correlaciones de manera crítica.

³³⁷ David Tracy, *Blessed Rage for Order – The New Pluralism in Theology*, University of Chicago Press, 1975³, p. 46.

Precisiones sobre la noción de “resonancia”

Quizás valga la pena detenerme aquí un poco más en la noción de “resonancia”. Esta metáfora tomada de la acústica y la física representa lo que ocurre cuando se encuentran vibraciones y objetos a los que transmiten su movimiento, fenómeno que puede alcanzar gran amplitud cuando sus frecuencias coinciden. En la dinámica que evocamos aquí, la vibración propia de los relatos trabajados viene a resonar con aquellas que están dispuestas a despertarse en el teólogo, que él mismo debe a su manera de acoger la Buena Nueva. Por consiguiente, ésta ha imprimido en el teólogo, de un modo cada vez singular, una disposición a recibir la resonancia.

Bien, pero ¿de dónde vienen las vibraciones en cuestión? ¿cuál es su origen? Para responder a esta pregunta, propongo hacer una referencia a la reflexión de Starobinski sobre Montaigne³³⁸, uno de los primeros escritores que se preocupó por transcribir algo de su experiencia del mundo, con la perspectiva de una atención a lo elemental (“recuperar la gracia de las primeras certezas”³³⁹) en un periodo violento. Quizás haya algo de esto en la preocupación que tenemos de recoger expresiones espontáneas a través del método de la entrevista: cuando el que habla se confía realmente, cuando se deja sorprender por sus propias palabras, cuando se entrega, no pone en primer plano sus grandes ideas, sus formas de evaluación, sus representaciones demasiado bien construidas, sino que comunica lo que en él se libera cuando descubre su condición de huésped en la Tierra. Con las palabras de Starobinski, y hablando de Montaigne: “Para la consciencia de sí, la posesión no es nunca más completa que cuando se abandona, cuando *se percibe* abandonándose, para consignar la ‘forma’ de esta posesión y de este abandono, dirigidos al lector, en las páginas del ‘rolle’ que tiene abierto y cuyos márgenes se llenan de una escritura siempre nueva”³⁴⁰.

Lo que se recoge de este modo, es una cierta relación con el mundo, una manera de estar en el mundo y de engendrarse en él. Y esta relación con el mundo está como registrada –al menos tenemos huellas concretas de ello– en lo que Starobinski llama “la obra de lenguaje”³⁴¹. El texto da eco a la vida

³³⁸ Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, coll. « NRF », Paris, 1982.

³³⁹ *Ibid.*, p. 294.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 295 ; subrayado por el autor.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 295.

sensible, es decir, al tipo de relación que Montaigne mantiene con el mundo. Y es la materialidad misma del texto, su textura, su construcción lo que lo expresa. Dicho escrito está totalmente traspasado por una cierta relación con el mundo donde algunos elementos adquieren mucha importancia y otros menos, y donde las tensiones se manifiestan creando un relieve, imprimiendo un ritmo. Cuando leo un texto, su misma materialidad dice algo de esta relación con el mundo; y esto me habla, precisamente porque yo también estoy en el mundo y vibro, en cierto modo, con este mundo: "Para que se despierte la simpatía del lector en el orden de lo sensible, es preciso que Montaigne haya recorrido él mismo todo el trayecto que une el sentir a la obra de lenguaje, puesto que la vida sensible de la que Montaigne nos habla, está oculta, por el efecto mismo del texto, en la oscuridad de la existencia anterior a la elaboración del mismo. Para el lector, el despertar sensorial sólo se produce al ponerse en contacto con el mensaje formulado. Es el efecto estético de la página escrita – con su deslizamiento o su martilleo, sus antítesis y sus palabras emparejadas, sus juegos de figuras, su viveza y sus sorpresas – lo que representa y reaviva la experiencia sensorial primera. Ciertamente se trata de un nuevo orden sensible, vinculado a las palabras, a su textura fónica, tanto como a su sentido inteligible. Pero este nuevo orden sensible (...) nos lleva a la experiencia pre-verbal del sentir y reaviva su sabor fundamental. Así se desarrolla una complicidad en que los vínculos de simpatía creados por los materiales de la prueba, por el gesto de la palabra, refuerzan nuestra adhesión al enunciado conceptual"³⁴².

Lo que llamamos "resonancia" es, por lo tanto, el encuentro entre la vibración que contiene el texto y la que está dispuesta a despertarse en el lector. Supone, evidentemente, dejar hablar en primer lugar a las palabras pronunciadas y no proyectar inmediatamente sobre ellas las propias cuestiones, puntos de vista, prejuicios, etc. (y si esto no es así, no habrá posibilidad de que emitan su propia vibración). De ahí que la forma de trabajar obligue a interesarse por el fondo de lo que se nos cuenta, en todo su alcance (aquí el trabajo en grupo es esencial). En resumen, lo que decía Starobinski a partir de la obra de Montaigne, puede decirse de todo texto o palabra que intenta compartir algo de una relación con el mundo, como sucede casi siempre con un relato vital.

³⁴² *Ibid.*, p. 295-296.

Trabajando detenidamente estos relatos podemos descubrir a personas que viven en conflicto con su entorno, con otros actores, con su propia herencia; cuando hablan, es todo eso lo que nos confían. Yo lo oigo porque me siento afectado, pero también podría – y en el caso de un trabajo académico, incluso debería – a través de un análisis y comentario, mostrar que estos relatos, por su construcción y disposición, dan testimonio de una manera de ser en el mundo. De ahí la importancia de un trabajo de lectura preciso y del análisis de los relatos.

¿Cómo se pasa de aquí a una lectura creyente que se requiere, como se puede suponer, para poder llevar a cabo un trabajo de teólogo? Porque esta manera de ser en el mundo puede considerarse como un combate espiritual en el que será cuestión, por ejemplo, de la escucha de una promesa, de la acogida del don o de su rechazo, de la confianza que permite dar una respuesta, de caídas y levantamientos, de la confrontación a la posibilidad de la nada, etc. Al escribir esto siento vergüenza de ser tan esquemático; todo el interés de los relatos es precisamente mostrar que esas grandes cuestiones se declinan de manera compleja, viva, y que el final de los combates es, a menudo incierto. Cada persona inventa caminos que le son propios, y a veces los esquemas demasiado sencillos que tenemos en la cabeza se ven alterados.

Si esto es así, es porque la relación que tenemos con Dios es indisoluble de nuestra relación con el mundo. Por consiguiente, toda persona que entrega algo de su ser al mundo, comparte también algo de su relación a Dios. El teólogo es guiado para ello por el trabajo de los textos bíblicos, que, por su parte, han registrado algo de una relación con el mundo y de una participación en la historia que esté penetrada de la presencia de Dios. Por esta razón esos textos – en su juego, puesto que el dato bíblico está lejos de ser homogéneo – invitan a una travesía del mundo y de la historia que abre a la vida divina. Por otra parte es frecuente que el teólogo aprenda a reconocer sus propias resonancias a través de la meditación del texto bíblico, su particular modo de vivir el combate espiritual del ser en el mundo donde se encuentra, en la medida en que este combate va tomando forma por la manera en que la Palabra de Dios resuena en él.

La vida cristiana es esencialmente responsorial – ¡y la teología también!

A la perspectiva que aquí se propone, se podría plantear la cuestión de lo que va a permitir todavía un “creer juntos”. La atención a la receptividad cada vez única del don de Dios ¿no podría conllevar una especie de pulverización de la teología?

Y pienso que es aquí donde hay que recordar un rasgo esencial de la vida cristiana, que se descubre inmediatamente en la celebración litúrgica: dicha celebración se encuentra estructurada según un modelo antifónico (alternancia de dos coros) o responsorial (alternancia de solista y coro). Ocurre así a la vez en el canto (salmos, himnos, responsorios, aclamaciones, etc.) y en las palabras que se intercambian. Una celebración comienza cuando los miembros de la asamblea hacen la señal de la cruz con el pequeño diálogo: “El Señor esté con vosotros – Y con tu espíritu”.

¿No podemos ver en ello una especie de símbolo de toda la vida cristiana? El fenómeno se produce a varios niveles: a) Fundamentalmente, entre la Palabra que Dios dirige a su pueblo, capaz de llegar a cada uno personalmente, y la asamblea que la escucha. Así es como la lectura de la Escritura tiene un lugar primordial en todas las celebraciones litúrgicas y que los asistentes son invitados cada vez a dar una respuesta con su presencia y su participación así como mediante aclamaciones específicas (por ejemplo, después de la lectura del Evangelio: “Aclamad la Palabra de Dios - ¡Gloria a Ti, Señor Jesús!) b) Pero para ayudar a entrar en esta respuesta de todo el ser a Aquél que se da a Sí mismo, es necesario pasar por un pequeño diálogo entre el ministro y la asamblea, como vemos en el ejemplo mencionado anteriormente. c) Del mismo modo podemos pensar que la estructura antifónica repercute en medio de la asamblea, el juego de llamada y respuesta que al final tiene lugar entre Dios y su pueblo.

Si esto ocurre en la liturgia ¿no podemos ver en ello el signo de que la vida cristiana se desarrolla, no como una manera de afirmación plena de una verdad que se impone sin que se pueda añadir nada, sino como un juego donde la voz de cada uno se hace oír con su timbre personal y al mismo tiempo es guiada y hasta corregida por la de los demás en un juego reversible que se repite continuamente? Si tuviéramos que designar con precisión el lugar del

paso del Espíritu, podríamos situarlo en la actitud con la que cada uno se atreve a acoger la palabra del otro y a darle una respuesta.

La unidad de la asamblea pasa naturalmente por los contenidos que se intercambian, pero aún más por el hecho mismo del intercambio y ese juego de acogida y de respuesta al que invita. Ocurre lo mismo cuando la Iglesia confiesa su fe. Los símbolos de la fe, indispensables, participan en manifestar su unidad, pero lo expresan menos a través de la proclamación unánime de convicciones similares que mediante la aceptación al recibirlas de los demás y añadirles fe, comprometiéndose uno mismo. Lo mismo sucede en la escucha de la Palabra de Dios. Es en ese juego – donde cada uno se recibe de la palabra del otro – donde se hace oír el Espíritu que continuamente reconcilia a los creyentes colocándoles en el Hijo, especialmente en su Pascua. Es en ella donde toma realmente consistencia el Cuerpo de Cristo.

La elaboración de la inteligencia de la fe que permite a las Iglesias dar razón de su esperanza, sigue el mismo camino, incluso si las mediaciones son más largas y complejas. La palabra de cada uno de sus miembros es esperada (palabra que se puede resumir en una actitud habitada de humilde confianza): viene a iluminar con una luz específica la experiencia cristiana, dejando así aparecer algunos rasgos del rostro de Cristo. La teología, como un tejido, se elabora a través de miles de pasos de la lanzadera del tejedor, juego que envía preguntas continuamente, respuestas, llamadas, propuestas, argumentos, nuevas luces. Pero lo que subyace en este debate, condenado a durar tanto como la Iglesia, no es en primer lugar la confrontación de ideas que chocan entre sí, sino, ante todo, la actitud de respuesta de los creyentes, camino misterioso, pero que siempre pasa por su historia.

Y la rectitud de este camino repetitivo de la reflexión teológica, está en relación con las vivencias de sus contemporáneos, que obliga a oír cómo resuena la Palabra de Dios con matices cada vez algo diferentes. Por eso la Iglesia no puede prescindir de su escucha. No es que se sirva como de un patrón para medir la rectitud de la fe de sus miembros –eso sería instrumentalizarla – sino porque Dios, al dirigirse a nosotros, permite y provoca la respuesta de cada uno, de manera que esté armonizada con la de los demás.

*

Vista de esta manera, la teología práctica consiste simplemente en detenerse para explicitar algunas fases de este juego ininterrumpido, gracias al cual la Iglesia elabora y actualiza la inteligencia de su fe. Y todo ello con la convicción de que este trabajo de explicitación no puede más que facilitar el hecho de tener en cuenta todas las notas que deben componer esta armonía y contribuir a dar el gusto de una teología que necesita la respuesta de cada uno.

Referring to the Bible in Practical Theology

Pr. Etienne GRIEU

Centre Sèvres, Paris

My starting point will simply be the way of proceeding I used in my doctoral thesis³⁴³. We used it again - and hopefully improved it – during a seminar at Centre Sèvres (between 2011 and 2014)³⁴⁴ to reflect on what people in extremely precarious situations had to say about this question : « what makes us remain alive when everything is falling apart ? » The method is still developing, and so I do not intend here to say anything definitive. Rather consider I am taking you round an open workshop.

One thing I must say for a start : I am not sure that what I am going to talk about exactly corresponds to what you call « practical theology », especially when you speak of a « théologie des pratiques ». Our work is mainly about revisiting classical theological questions, with this particularity of using the listening of our contemporaries as a basic material – including when they are not specifically describing practices or accounting for them³⁴⁵.

³⁴³ Étienne Grieu, *Nés de Dieu, Itinéraires de chrétiens engagés, essai de lecture théologique*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 2003.

³⁴⁴ Seminar conducted together with Gwennola Rimbaut (Université Catholique de l'Ouest) et Laure Blanchon (Centre Sèvres). The research should be published soon under the title : *Qu'est-ce qui fait vivre encore lorsque tout s'écroule ? Une théologie à l'école des plus pauvres*, Lumen Vitae.

³⁴⁵ We may for example question people about their personal journey in life or about a part of their history. We may also work on recordings of Bible group meetings or support group sessions. In those cases, the center of the conversation is not Christian practices but the meaning people give to what happens to them.

The work we do is angled towards fundamental³⁴⁶, dogmatic³⁴⁷ or spiritual³⁴⁸ theology, more than towards pastoral theology³⁴⁹ or ecclesiology³⁵⁰. So it is possible that what I am going to talk about only corresponds to a small part of what you call « practical theology ».

Anyway, rather than debating about vocabulary issues, I think it is more interesting to account for a certain way of working, in relation to the question you raised, i.e. : how does one refer to the Bible in this type of reflection ?

In a nutshell, our way of working consists in listening to « resonances » between words people say nowadays and what the Bible says, using the mediation of one same question addressed to both sources³⁵¹.

The presupposition underlying and justifying this way of working is the idea – now become classical – that the Revelation never occurs outside an interplay of relationships, so that it is always manifested in link with the identity of the receivers of the Word and in connection with their personal experience. So that it takes up specific accents and forms according to the context with which it interacts.

So, what I call « practical theology » here is first and foremost an explication of that interplay – constantly at work in theology but only

³⁴⁶ For example the thesis of Frédéric-Marie Le Méhauté (underway) about the crucial importance of forgiveness in Christian faith, based on what very poor people express ; see my own thesis too.

³⁴⁷ For example the thesis of Laure Blanchon, *Voici les noces de l'Agneau, Quand l'incarnation passe par les pauvres* (to be published by Lessius in the coming months) tries to reflect on the incarnation in the light of what « fourth world » people express.

³⁴⁸ For example, based on the seminar mentioned above, a reflection on hope. Or É. Grief, *Chemins de croyants, passage du Christ*, Lethielleux, 2007.

³⁴⁹ See however Béatrice Blazy, Anne-Marie Boulongne, Étienne Grief, Claire Péguy, *Quand Dieu s'en mêle, Paroles de catéchumènes*, Ed. de l'Atelier, 2010.

³⁵⁰ See however Frédéric-Marie Le Méhauté, *Les messagers du festin, La communauté en genèse à partir des plus pauvres*, Ed. franciscaines, Paris, 2015.

³⁵¹ An example of these questions : « What keeps you alive when everything is falling apart ? ». About this listening of resonances, see two methodological texts I wrote : « Quelle place pour la Bible dans l'élaboration du discours en théologie pratique ? », in Luca Bressan et Gilles Routhier, *Le travail de la Parole*, Lumen Vitae, coll. « Théologie pastorale », n°8, Bruxelles, 2011, p. 103-122, and « Méthodes biographiques et théologie pratique », in *Didaskalia* (revista da faculdade de teologia/Lisboa), 2009, volume XXXIX, fascículo 2, p.125-143. Texts online on Academia.edu.

recently acknowledged³⁵² - considering that the expliciting makes it more fruitful.

Why should practical theology refer to the Bible ?

Why not just listen to the way the Revelation echoes to the ears of this or that population ? Why should a theologian take up that extra work of referring to the Bible text ? And why should it not suffice him to read what his contemporaries say, bearing in mind the dogmatic Church elaborations he has intelligently made his own ?

One could think that the work of a practical theologian is to expound his interlocutors' « implicit theology ». Their image of God, for example, or the way they understand Christian life, or the figure of Christ they are sensitive to, or the room they give to the Holy Spirit in their vision of life, etc. Surely, this approach is not uninteresting, yet it is limited because it does not make it possible to relate the « local theology » of these interlocutors to the global faith understanding process at work within the Church.

For the Church, in order to welcome her Lord, constantly refers to his Word and does not just rely on elaborated doctrine or faith figures, however illuminating they may be³⁵³. Consequently, discovering something of the gift of God through the listening of believers today necessarily goes together with a re-discovery of the Word, being attentive to the new significance that appears when you listen to it with the harmony of the believers' words in your ear.

And so, the work of the theologian consists in carefully listening to what some of his contemporaries tell or explain, knowing that it could lead him to revisit this or that traditional question. In order to do that, though, he

³⁵² I am thinking about Christoph Theobald's reflection on the « principle of pastorality », which in the Catholic Church comes down to admitting that perspective : « En effet, durant l'époque moderne la chrétienté, au moins une partie, a progressivement pris conscience que la Révélation n'existait pas *en dehors de sa réception historique* : la *paradosis* effectivement vécue, le corps de la foi – celui qu'elle est, qu'elle reçoit et qu'elle se donne – est la seule *trace* de son origine divine. L'interprétation historique fait donc partie de la Révélation au sens où celle-ci est radicalement *livrée* à celle-là. Il faut d'abord enregistrer cette mutation inouïe. » *La réception du concile Vatican II, I, Accéder à la source*, Paris, Cerf, coll. « Unam sanctam, nouvelle série », 2009, p. 265.

³⁵³ Cf. *Dei verbum* 21 et 24.

must return to the source and open the Scriptures anew with this question in mind, ready to see them highlighted in quite a different way because of what he has heard from those he has questioned.

Of course, a theologian cannot carry out this work without letting himself be touched by what he hears from those he questions. And so, he will be attentive to what it moves within, in his own believer's memory, i.e. in the memory of his own history, of having been visited by God, a God who meets us and speaks to us. This is the core of the work – listening to these resonances. Of course, no methodological reflection will ever offer a ready recipe for that.

It is the experience of « moving » that makes discernment possible, at the point where the double attention to the biblical text and to the expressions of our contemporaries converge. Let it be clear that the discernment is not on the experience of the people we listen to : who are we to discern on their experience, since they do not ask for it ? In reality, discernment is inner to the theologian's work. He tries to feel his way along, in order to consider a question anew in a proper and hopefully fruitful way, starting from what he hears. The discernment is at work within the listening of what happens in this back and forth movement : commenting on the words of today and on the Scripture texts. In *Blessed Rage for Order* (chapter 3), David Tracy distances himself from Tillich's perspective and speaks about « a method which develops critical criteria for correlating the questions and the answers found both in the 'situation' and in the 'message'³⁵⁴ ». In other words, the point is not to consider the biblical texts as answers to the questions arising from experience (here is the criticism at Tillich), but to see, both in the contemporary narratives and in the biblical texts, an interplay of questions and answers, being attentive to the tensions within these different texts and seeking – in a critical approach – to find correlations.

Some remarks about the notion of « resonance »

It is probably important to think a little more about the notion of resonance. This metaphor - borrowed from acoustics and physics – accounts

³⁵⁴ David Tracy, *Blessed Rage for Order – The New Pluralism in Theology*, University of Chicago Press, 1975³, p. 46.

for what occurs when vibrations meet objects and communicate a motion - a phenomenon that can reach large amplitudes when several resonant frequencies end up matching. In the work we are talking about, the vibration coming from the narratives we study resounds with those ready to arise within the theologian, due to his own personal way of receiving the Goods News. As if the Gospel had printed within him, in a unique way, a resonant capacity.

Fine, but where do these vibrations come from? What produces them? In order to answer that question, I suggest we refer to Starobinski's comments on Montaigne³⁵⁵, one of the first writers who, in a time of violence, cared to share something of his world experience in order to develop an attention to what is elementary (« to rediscover the grace of primary certainties³⁵⁶ »). We certainly share something of the same concern when, through the means of interviews, we take care to record people's spontaneous expressions. When somebody truly confides in you, when he speaks openly and is suddenly surprised at his own words, then he does not put forward opinions, evaluations or set representations, but he shares what opens within when he comes to realize that he is a guest on this earth. To say it in Starobinski's words speaking on Montaigne :

« Self-consciousness is never more fully in possession than when it abandons itself, than when it *perceives* itself abandoning itself in order to set down the 'form' of that possession and abandonment in the pages of a 'ledger' that always remain open, a ledger whose very margins are constantly being filled, for the reader's sake, with new writing.³⁵⁷ »

What we collect is a certain way of relating to the world, a certain way of being in the world and growing and developing within it. That relation to the world is somehow registered – at least we find precise traces of it – in what Starobinski calls « the work of language »³⁵⁸. The text gives an echo of life as perceived by the senses, i.e. an echo of the type of relation to the world Montaigne develops. And this is expressed in the materiality of the text itself – in its texture and its construction. Such a writing bristles with the author's particular way of relating to the world. Some elements are very much

³⁵⁵ Jean Starobinski, *Montaigne in Motion*, University of Chicago Press, 1985 (orig. *Montaigne en mouvement*, Gallimard, coll. « NRF », Paris, 1982, see p. 295-296).

³⁵⁶ *Ibid.* (English), p. 245.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 246 (author's emphasis).

³⁵⁸ *Ibid.*

emphasized, some less. Tensions appear, highlighting certain points, inducing various rhythms. When I am reading, the materiality of the text conveys to me something of that relationship to the world. And it speaks to me, precisely because I am also a Being-in-the-world and I also react to it one way or the other.

« In order to awaken the reader's sympathies in the realm of the sensible, Montaigne is obliged to follow the whole long path that leads from feeling to the work of language. For the life of the senses of which Montaigne speaks is buried by the text itself in the obscurity that shrouds that portion of this life that predates his writing. For the reader, the sensory awakening comes only upon contact with the already formulated message. This is the aesthetic effect of the written page – with its deft shifts from topic to topic, its hammering on certain points, its alliterations, its puns, its rhythm, its antitheses and paired words, its play of figures, its verve, and its surprises – the page that not only represent but also brings to life (for us) the primary sensory. To be sure, this involves a new sensible order connected with the words themselves, with their phonic texture as much as their intelligible meaning. But this new sensible order [...] also brings us back to the preverbal experience of feeling, to which it lends renewed flavour. The sympathy that exists between the raw materials of the essay and the act of writing helps to develop a complicity that reinforces our belief in the conceptual content.³⁵⁹ »

Therefore, what we call a « resonance » is the confluence between the vibration from the text and the one that is ready to arise within the reader. Of course, it implies first of all that I will let the words speak and not immediately project on them my own questions, visions or prejudices. Otherwise, precisely, I will not let the text emit its own vibration. Hence a way of working which implies you take a real interest in the words that have been reported, showing respect for their own consistency - working together in a group will be very helpful for that. What Starobinski says about Montaigne applies to any text or spoken words that try to share something of a particular relation to the world, which is nearly always the case in life narratives.

When you are working accurately on such transcriptions, you can sense people trying to cope with their environment, with other actors, with their own heritage. When they talk, they hand all this over. I can hear it

³⁵⁹ *Ibid.*

because I get touched, but I could also show, and in the case of an academic work I *should* also show, through a work of analysis and comment on the narrative, that the words reveal a certain way of being in the world in their very construction and disposal. That is why a precise reading and analysis of the narratives is so important.

Now, how do we pass on to the faithful reading which is required, or so we think, to achieve a theologian's work ? The point is that the way people stand in the world can be regarded as a « spiritual combat » : it is about opening to a promise for instance, or welcoming a gift, or rejecting it, or gathering enough trust to be able to respond to it, falling down, rising again, confronting the possibility of nothingness, etc. I am sorry this sounds terribly simplistic. Actually, what is most interesting in the narratives is precisely that these big questions are dealt with in a complex and vibrant way, and that the ending of the battle is often unsure. Each person finds his own path through and it sometimes shakes up the very basic schemes we have in mind.

That is because the way we relate to God and the way we relate to the world are inextricably intertwined. So, every person who shares something of his or her relation to the world also shares something of his or her relation to God. The theologian notices these « vibrations » (or « spiritual battles ») because their start resounding with his own way of relating to the world, and, through this, with his own relation to God. He is guided in this process by the work on the biblical texts, for they too keep a record of a way of relating to the world and participating in history deeply permeated with the presence of God. The biblical corpus being far from homogeneous, the texts themselves interplay to invite to a crossing of the world and history that opens to divine life. It is often in the meditation of the biblical text that the theologian has learnt to recognize his own resonances, his own way of experiencing the spiritual combat, since this combat takes shape in the way the Word of God resounds inside.

Christian life is essentially responsorial – and so is theology.

One could question such a perspective, wondering what can still make « believing together » possible then. Does this attention to the ever singular reception of the gift of God not somehow « pulverize » theology ?

There I think we should remember a characteristic feature of Christian life immediately noticeable in any liturgical celebration. Liturgy is structured on an antiphonal or responsorial pattern - alternating two choirs or a soloist and a choir. This structure applies to the singing (psalms, hymns, responses, acclamations, etc.) and to the spoken words as well. For instance, once the members of the assembly have traced the sign of the cross on their own body, the celebration opens with this short dialog : « The Lord be with you. – And with your spirit. »

Is this not a way of symbolizing Christian life ? This phenomenon plays on several levels :

a) Fundamentally, between the Word God addresses to his people and that is capable of reaching each one personally, and the assembly who hears it. That is why the reading of the Scripture plays a prominent part in all liturgical celebrations and why all the people present are always invited to respond through their presence and participation, and through specific acclamations (e. g. just after the reading of the Gospel : « The Gospel of the Lord – Praise to you, Lord Jesus Christ »)

b) But so that we may be able to enter into the attitude of responding with our whole being to the One who makes the gift of himself, we need to go through a brief dialog between the minister and the assembly, as we see in the example above.

c) Likewise, we can think of the antiphonal structure as a reflection within the assembly itself of the interplay between call and response that is fundamentally at stake in the relation between God and his people.

If this is how things play in the liturgy, perhaps it is a sign that Christian life is not to be displayed on the mode of a blunt affirmation - like a truth that imposes itself and does not allow anything to be added - but rather in an interplay, in which each voice lets its tone be heard while being guided and possibly corrected by the voice of others, in which also things are never definitive but continually need to be considered again. If one had to identify the precise passing point of the Spirit, one could see it in an attitude, in which each one dares give room to the other's words and takes the risk to offer a response.

The unity of the assembly is built on the contents exchanged, of course, but even more on the very fact of exchanging and on the interplay between welcoming and responding it invites to. The same when the Church

confesses her faith. The symbols of faith are absolutely essential since they participate in the manifestation of her unity, yet they do so not so much because they enable the assembly to unanimously proclaim similar convictions, but because we accept to receive them from others and to give them faith risking those words in our turn. The same for the listening of the Word of God. Each one receives himself from the other's words and the Spirit lets himself be heard in that interplay, he who constantly tunes the believers, immersing them in the Son, more precisely in his Passover. This is where the body of Christ takes shape.

The elaboration of the intelligence of faith, which enables the Churches to give a reason for their hope, follows the same path, even if the mediations are longer and more complex. The expression of each member is expected – sometimes it will simply be an attitude of humble trust. This expression casts a specific light on Christian experience and highlights certain traits of the figure of Christ. Elaborating a theology is like weaving a fabric – the shuttle has to pass through the warp a thousand times. The interplay is thus constantly fostered by new questions, answers, requests, proposals, arguments and prospects. But what underlies a debate bound to last as long as the Church is not so much the confrontation of clashing ideas but the believers' responsorial attitude – a mysterious path that always passes through their own history.

And the relevance of this reiterated path of theological reflection comes from its being in tune with what our contemporaries live. They push us to hear how the Word of God echoes – always in slightly varying ways. That is why the Church cannot do without listening. Not to measure the soundness of the faith of her members – that would amount to manipulation – but because God talks to us, allowing and asking for everybody's response so that this response can get in tune with all the others'.

*

Seen in this light, practical theology simply means taking time to explicit phases of this unending interplay which pushes the Church to develop a new intelligence of her faith. With the conviction that such an explicitation can only make it easier for all the notes needed in the harmony to be taken

into account and that it will contribute to give a taste for a theology that pays attention to the voice of every single person.

